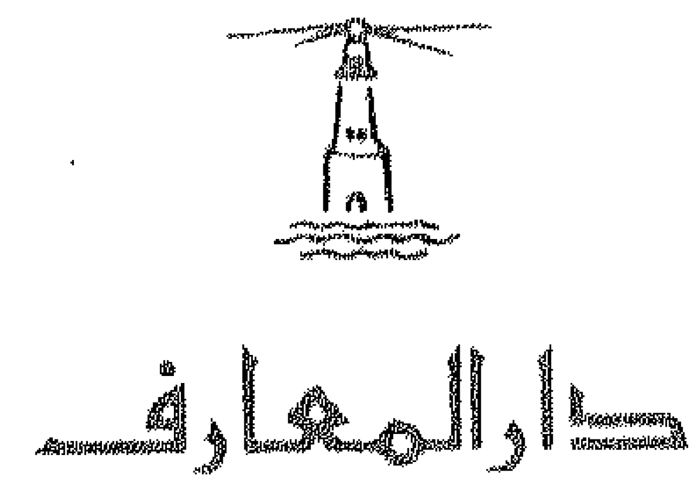
مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور محمد يوسف موسى

القرآن والفلسفة

الطبعة الرابعة



دار المعارف



القرآن والفلسفة

القرآن والفلسفة

تأليف

الدكتور محمد يوسف موسى

دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السوربون

أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق

بجامعة عين شمس بالقاهرة

الطبعة الرابعة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

افتتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم ، الذى يقـــول فى محكم كتابه العظيم : « يُؤتِى الحكمة من يشاء ومن يُؤتَ الحكمةَ فقد أُوتِىَ خيراً كثيراً ، وما يَذَّكّر إلا أُولوا الألباب » ؛ والصلاة والسلام على خاتَم الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، الذى أُوتِىَ الحكمة وفَصْلَ الخطاب ، و بعد !

فإن هذا بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى التفلسف ، ثم بيانَ ما اشتمل عليه من فلسفة ، سواء ما يتعلق منها بالإنسان وما يتعلق بالله وصلته جلّ وعلا بالإنسانُ . ومن الحق أن القرآن قبل كل شىء هو كتاب العقيدة الحقة ، والشريعة الصالحة لـكل زمان ومكان ، والأخلاق التى لا يقوم مجتمع سليم إلا بها .

ولـكنه مع ذلك كله ، تعرّض بكثير من آياته لأمهات المشاكل الفلسفية الإلـهية والطبيعية والإنسانية ، هذه المشاكل التى كانت — وما تزال — تثير أفـكار العلماء والفلاسفة وعقولهم وكان تعرُّضه لبعض هذه المشاكل ، و بخاصة الإلـهية منها ، على نحو يدعو إلى تعمّقها و إنعام التفكير فيها ، كما كان على نحو يجعل الفـكر يذهب مذاهب شَتَّى ، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من

اليسير التماسَ ما يؤيده من القرآن نفسه وأحاديث الرسول التى تجرى معه على نسق .

على أن القرآن وإن دفع إلى التفكير الفلسفى ، وكان المصدرَ الأول الذى استوحاه « المتكلمون » على اختلاف آرائهم ومذاهبهم ، فإنه كان من ناحية أخرى حاجزاً دون ضرب آخر من التفكير الفلسفى ، نعنى به التفكير الذى كان عماده الفلسفة الإغريقية ، أو الذى تأثر بها إلى حد كبير ، وذلك بفضل الآراء الحقَّة التى صدع بها ودلَّلَ عليها فى كثير من المشاكل التى كان المفكرون والفلاسفة منها فى أمر مريج .

وإن القرآن ، وهو خاتمة الرسالات الإلـٰهية للبشرية جميعاً فى كل زمان ومكان ، لم يُدْرَس من هذه الناحية الدراسةَ التى يجب أن يقوم بها المتخصصون ، بل إن رجال علم الكلام لم يعرفوا كيف يُفيدون منه الفائدة الكاملة . فإن علينا أن نعرف تماماً كيف نعرف الله المعرفة الحَقَّة التى يؤمن بها القلب والعقل معاً ، أى المعرفة التى هى — من بعض نواحيها — فوق المعرفة الفلسفية التى تستند للعقل وحده ، هذا العقل الذى يخطئ كما يصيب .

هذا ، ونسأل الله التوفيق والتيسير والعون والسداد .

محمد يوسف موسى

روضة القاهرة { ربيع الآخر سنة ١٣٧٨ هـ
نوفمبر سنة ١٩٥٨ م

الفصل الأول

القرآن والمجتمع الذى يدعو إليه

القرآن هو الكتاب المقدس المُنزّل على «محمد» صلى الله عليه وسلم ، والمنقول إلينا بالتواتر ، والذى يضم بين دفّتيه ما به سعادة المؤمن به : من عقيدة وخلق وتشريع. وهو كتاب، كما جاء فيه: «أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»[1] أوحاه الله إلى رسوله لِيُخْرِجَ النَّاسَ من الظُّلُمَاتِ إلى النور بإذْنِ ربِّهم إلى صراط العزيز الحميد . « وإنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِين ، نَزَلَ به الرُّوحُ الْأَمِينُ ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ من الْمُنْذِرِينَ ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ »[2] . والقرآن ، وإن نزل بين العرب وَبِلُغة العرب ، هُو دَعوةٌ مُوَجَّهَةٌ للإنسانية عامّة ، لا فرق بين عرب وعَجَم ، وأمّة وأمّة ، وجنس وجنس ؛ « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاس »[3]، « وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِين »[4] .

والقرآن هو كما يقول الرسول بنفسه فى وصاة له رواها على بن أبى طالب : « عليكم بكتاب الله ، فيه نَبأُ ما قبلكم وخبر ما بعدكم ، وحُكْم ما بينكم ؛ هو

---

(١) سورة هود ، آية ١

(٢) القرآن : سورة الشعراء : ١٩٢ .

(٣) نفسه سورة سبأ : ٢٨ .

(٤) نفسه سورة الأنبياء : ١٠٧ .

الفَصْل ليس بالهَزْل ، ومن اتبع الهدى فى غيره أضلّه الله ، ومن دعا إليه هُدِى إلى صراط مستقيم »[١] .

ولأن القرآن دعوة للناس جميعاً ، على اختلاف حُظُوظهم من العقل والقُدرة على التفكير ، كان منه ما يتّجه للقلب ليتفتّح للموعظة ؛ وكان منه ما يتجه للعقل ليُذْعن للمنطق والدليل . وكان منه ، بجانب هذا وذاك ، ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع ؛ وكان منه ، ما يجىء فى شكل أمثال « مَا يَعْقِلُها إلَّا العالِمُون »[٢] . وهذا « لأن الأمثال والتّشْبِيهات هى الطرق إلى المعانى المُحْتَجِبة فى الأستار »[٣] ؛ مِن أجل هذا كله ، كان القرآن حَرِيًّا أن يصل إلى ما أراد من الهداية وتَبْيين الحق من الباطل ، فيما كان الناس فيه من أَمْرٍ مَريجٍ قبل نزوله ، مما يتصل بالله والعالم والإنسان .

والقرآن نزل بين العرب و بلغة العرب ، بعد فترة من نزول اليهودية والنصرانية،فترة اختلط فيها الباطل بالحق،ودخل —على مَرِّ الزمن — فيما أوحاه الله من قَبْلُ من الدين الصحيح ما ليس منه ، و بسبب هذا ابتعد العالم كثيراً أو قليلا عن العقيدة الحقة . كان لا بد إذًا من أن يتجه القرآن لتَصْحيح العقيدة قبل كل شىء ، ولبيان الحق فيما كان عليه الناس فى بلاد العرب التى كان يتمثل فيها الديانات والملل المختلفة العديدة[٤] .

حقيقة ، فضْلا عَمّن كان من العرب اليهود فى « يثرب » ، المدينة التى هاجر

---

(١) فخر الدين الرازى (تفسير) ج ١ : ١٦٠ . وانظرْ أيضاً «ابن تيمية» (موافقة المعقول للمنقول) ج ١ : ٢٩ .

(٢) قرآن سورة العنكبوت : ٤٣ .

(٣) الزمخشرى (تفسير) ج ٣ : ١٩١ .

(٤) هذا أمر طبيعى ، ويلمسه من يتصفح القرآن فى مواضع كثيرة جداً .

إليها الرسول فيما بعدُ ، والنصارى فى اليمن ، كان من العرب أيضاً الوثنيّون ، الذين و إن كانوا جميعاً عَبَدَة أوثان وأصنام ، كانوا مع هذا يختلفون فيما بينهم فى اعتقاداتهم الدينية على ما سيجىء ، كما كان من العرب أخيراً نَفَرٌ قليل من المُوَحِّدين ، الذين وصلوا إلى إدراك طرَف من الحقيقة بتفكيرهم .

* * *

هكذا ، ظهر القرآن والعرب فى اختلاف دينى كبير ، حتى كان منهم عدد غير قليل يتطلَّعُون لدين جديد يُنْقِذُهم مما هم فيه . و إذا أردنا مرجعاً صادقاً لبيان هذا الوسط الذى نزل فيه القرآن ، ولتصوير حظ العرب من التفكير فى المسائل الدينية قُبَيْل ظهور الإسلام ، لا نجد أصدق ولا أَبْيَن من القرآن نفسه ، فهو أقدم كتاب عربى موثوق بحفظه كما تركه الرسول الذى بلّغه للناس . و بعد هذا نَسْتَشْهِد بالشِّهْرستانى ، فكتابه « المِلَلُ والنِّحل » من أجدر المراجع بالثّقة فى هذه الناحية .

ولكى لا ننزل إلى تفاصيل كثيرة فى هذه الناحية لا نرى ضرورة للحديث عنها ، نكتفى بأن نذكر أن جَمْهَرة العرب كانوا مُشركين عَبَدَة أوثان وأصنام كما أشرنا من قبل . إلا أنه كان منهم من أنكر الخالق والبعث ، ولم يروا — سبباً لوجود هذا العالم — إلا « الطبع المُحْيِي والدَّهر المُفْنِي » ، وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستانى « مُعَطِّلة العرب » ، إذ لم تَهْدِهم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الأخرى ، فكأنهم عَطَّلوها ولم ينتفعوا بها[1] . هذا الصنف من العرب هم الذين يقول عنهم القرآن : « وقالوا مَا هى إلا حياتُنا الدنيا نَمُوتُ ونَحْيا

---

(١) الشهرستانى (الملل والنحل — Cureton) ج ٢ : ٤٣٢ .

وَمَا يُهلِكُنا إلا الدهر وَمَا لهم بذلك من عِلْم إن هم إلا يَظُنُّون »[١] وكان منهم آخرون أنكروا البعث ، مع اعترافهم بالخالق وابتداء الخلق[٢] ، إذ حسبُوه محالا بَعْدَأن ينعدم الجسم ويصير ذَرَّاتٍ هنا وهناك . وهذا الفريق هم الذين يشير إليهم القرآن بقوله : « قال من يُحيي العِظَامَ وهِى رَمِيم »[٣] وقوله « أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُراباً ! ذلك رَجْعٌ بعيد »[٤] .

ومسألة البعث كانت أحد الأمرين اللذين كان العرب ينكرونهما إنكاراً شديداً[٥] . وكان من ذلك أن تناول القرآن فى مواضع كثيرة التدليلَ على ما سيكون من حياة أخرى يُبْعَثُ فيها الناس جميعاً لِيُجْزَوْا على ما قدموا من خير أو شر فى الحياة الدنيا ؛ وحتى كان من ذلك أيضاً أن يُرْوى عن بعضهم أنه قال :

حياةٌ ثم بَعْث ثم نَشْرٌ   حديثُ خُرافَةٍ يا أُمَّ عَمْرٍو !

وأن يُروى عن شَدَّاد بْن الأَسْود بن عَبْدشمْس أنه قال يرثى كُفَّار قريش الذين قُتِلوا يوم بَدْر[٦] :

يُخَبِّرنا الرَّسُول بأن سَنَحْيا   وكيف حياة أصداء وهام[٧] .

---

(١) القرآن : سورة الجاثية : ٢٤ .

(٢) الشهرستانى (نفس الطبعة) جـ ٢ : ٤٣٢ .

(٣) القرآن سورة يس : ٧٨ .

(٤) نفسه سورة ق : ٣ .

(٥) والأمر الثانى " إرسال الرسل " ، إذ كانوا يقولون مستنكرين : " أبعث الله بشراً رسولا " ! (قرآن سورة الإسراء : ٩٤) ؛ " ولو شاء الله لأنزل الله ملائكة " . (قرآن : سورة المؤمنون ٢٤) . وانظر الشهرستانى جـ ٢ : ٤٣٣ .

(٦) هى أول موقعة كانت بين المسلمين ومشركى قريش ، وقد كان النصر فيها للأولين .

(٧) الشهرستانى (الملل والنحل —) جـ ٢ : ٤٣٣ ؛ مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ١١٢ .

يريد أن يقول كيف نستطيع تصديق مايقوله محمد من أننا سنحيا حياة أخرى بعد أن يكون قد نال منا العدم فلم يبق منا شيء ، أى كيف يحيا الإنسان بعد أن صار جسداً هامداً لا حياة فيه ولا روح ؟

على أنه كان من العرب بجانب هؤلاء وأولئك من المشركين ، نفر قليل كانوا يؤمنون بالله الخالق و باليوم الآخر إيماناً فيه كثير من الغموض ، و ينتظرون أن يرسل الله إليهم رسولا يُخْرجهم مما هم عليه من شرك لدى الدهماء وشكٍّ وحيرةٍ لدى الآخرين . من هؤلاء الموحدين نستطيع أن نذكر زَيْد بن عَمْرٍو بن نُفَيْل، وأُمَيَّة بن أبى الصَّلْت ، وقُسّ بن سَاعِدَةَ الإيادى [١] . ولا يستطيع الباحث أن يُغْفِل أن يذكر بين هؤلاء النَّفر وَرَقَةَ بْن نَوْفَل بن أسد بن عَبْد العُزَّى ، الذى أدرك البعثة المحَمَّدِيَّة . وقصته مع صَحْبه حين تفرقوا فى البلدان يلتمسون الدين الحق معروفة [٢] .

و إذا رأينا المشركين يختلفون فيما بينهم فيما يتصل بالخالق والبعث و إرسال الرسل ، فإن من كان على اليهودية أو النصرانية من العرب وغير العرب الذين كانوا على صلة بهم ؛ كانوا كذلك على شيء من الخلاف فى بعض ما يدينون به . إلى هذا نجد القرآن يشير فى مثل قوله : « وقالت اليَهُودُ لَيْسَت النَّصارى على شيء وقالت النَّصارَى لَيْست اليَهُودُ على شَيْء وهُم يَتْلُون الكتاب كذلك قالَ الَّذين لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ » [٣]؛ وقوله : « وَقَالَتِ اليَهُودُ عُزَيْرٌ بن الله وقالت النَّصارى الْمَسِيحُ بن الله » [٤] .

---

(١) الشهرستانى (الملل والنحل — Curetan) ج ٢ ص ٤٣٧ .
(٢) راجع ابن هشام (سيرة) ج ١ : ١٤٣ و ١٤٤ .
(٣) القرآن سورة البقرة : ١١٣ .
(٤) نفسه ٩ : ٣٠ .

* * *

كل هذا يدل على أنه كان للعرب قبيل ظهور القرآن شيء من النظر العقليّ فى بعض النواحى الفلسفية ، و إن لم يكن ذلك قائماً على أساس أو منهج معروف محدود . نريد أن نقول : إنه كان للعرب فى هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى . وكان لهذا ، كثيراً ما كان يثور الجدل فى هذه المسائل ، وبخاصة بين أهل النحل المختلفة [1] .

كان لابدّ إذاً للقرآن من أن يقول الكلمة الفاصلة فيما كانوا يختلفون فيه ، وأن يبيّن الحق فيما عليه الناس من اعتقادات ، وأن يجادل بطبيعة الحال المخالفين لما أراد أن يقرر من اعتقادات جديدة . وكان لا بدّ كذلك من أن يكون القرآن نفسه موضع أخْذٍ وَردٍ وجدال بين الذين آمنوا به و بين الذين ظلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة ، وبخاصة ، والقرآن نفسه بطبيعة تكوينه ، واشتماله على كثير من الآيات التى يعارضُ بعضها بعضاً فى باديء الرأى، يدعو إلى كثير من التفكير من الأنصار ومن الخصوم على السواء .

والنتيجة التى يمكن لنا أن نَسْتَخْلِصها من ذلك كله هى أن القرآن نزل فى بيئة كانت فى حاجة إليه ومستعدة له ، وأنه هو بذاته يدفع قارئيه الذين يتدبّرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفى ؛ وهذا ما أعدّ العرب والمسلمين للتفلسف ، ولفلسفة التراث الإغريقى الذى عرفوه فيما بعد .

ذلك بأنه إذا كانت الفلسفة هى المعرفة الحقّة لله والكون السماوى والأرض و الإنسان ؛ أو هى نظر العقل فى تفكيره الذى يراد به معرفة حقائق الوجود فى العالم

---

(١) مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ١١١ و ١١٢ . وكان هذا الجدل للدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الدخيلة عليهم ، وأحياناً انتصاراً لدين إبراهيم الذين كانوا يلتمسونه .

الأكبر المحيط بالإنسان ، والعالم الأصغر الذى هو الإنسان ، والمبدأ الأول لذلك كله — نقول إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التى تهدف إليها ، فهل فى القرآن فلسفة ؟ ولماذا لم يؤثر عن المسلمين فى الصدر الأول من التاريخ الإسلامى بحث فى القرآن من هذه الناحية ؟

إن القرآن باعتباره كتاب الدين الذى هو خاتم الأديان ، وأن الغاية منه هو هداية البشر كافة وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه ، يجب أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها .

ولأن القرآن قد بيّن الحق فى مشاكل الألوهية والطبيعة ، نرى المسلمين فى فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظرى البحث عن الحقيقة فى هذه النواحى كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من أبناء الأمم الأخرى ؛ وذلك لأنهم لم يحسّوا الحاجة لشىء من هذا ، ما داموا قد عرفوا حاجتهم من هذه الحقائق بواسطة الوحى الإلٰهى الذى كانوا قريبى عهد به .

وهذا الرأى هو ما يراه البارون « كارّادى فو » المستشرق الفرنسى المعاصر إذ يقول : « إن محمداً [صلى الله عليه وسلم] ، وإن لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الكامل قد واجه كثيراً من المسائل الفلسفية بحلول كوّنت العقيدة الإسلامية . وإذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هى المشكلة التى كان العرب يحاولون حلّها ، لأنهم عرفوا هذه الحقيقة فى نواحيها الجوهرية بواسطة الوحى الإلٰهى ؛ وإنما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها ، ووضع هذه الحقيقة التى جاء بها الوحى ، فى أسلوب أدبى ، فى القالب المنطقى الفنّى » [1] .

---

(١) راجع كتاب « ابن سينا » ، طبع باريس سنة ١٩٠٠ ، ص ٥ .

وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف كما أثر عن اليونان ؛ إذ وجدوا فى القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان ، وما أتعب الفلاسفة القدماء من اليونان وغير اليونان أنفسهم فيه فلم يصلوا إلى الحق إلا فى القليل منه .

وهناك لذلك سبب آخر ، وهو أن حرارة العقيدة وتفهّم القرآن الذى كان حديث عهد بالنزول من لدُن الله العليم الحكيم ، ملك عليهم ألبابهم وعقولهم ، فقصروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول ، صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى استنباط ما فى هذين المصدرين العظيمين المقدسين من حكمة وتشريع وأخلاق بها عمارة العالم وسعادة الناس فى الدنيا والآخرة .

ولسنا فى هذا الذى نقرر من الذين يلقون القول على عواهنه بلا حجة و برهان ، و بخاصة ونحن فى هذا العصر الذى يموج بالعلم والمعرفه موجا ، والذى لا يقنعه إلا الواقع والعقل والمنطق السليم ، ولذلك سنسوق الأدلة على ما نقول من القرآن نفسه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولكن قبل هذا ، أرى من الخير أن نتقدم بشهادات حقة من بعض المستشرقين الذين عُنوا بدراسة الإسلام وتاريخه القديم والحديث ، وذلك ليعملوا على أن يقيم الغرب صلاته وسياسته مع الشرق على أساس يحقق أغراض الغربيين وغاياتهم ، هذه الغايات التى قد لا تتفق أحياناً مع الغايات التى يصبو الشرقيون إليها .

وهذه الشهادات نقتبسها من كتاب « مستقبل الإسلام » ، وهو كتاب يجمع أبحاثاً لجماعة من كبار المستشرقين الأوربيِّين ، ويكفى أن نذكر منهم الأساتذة المعروفين : جب الإنجليزى ، وماسّينيون الفرنسى ، و برج الألمانى .

يرى الأستاذ « جب » أن الإسلام ليس ديناً بالمعنى المجرد الخاص الذى نفهمه اليوم من هذه الكلمة ، بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس دينى ، ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية .

ويقرر الأستاذ « برج » أن فلسفة الإسلام الاجتماعية تقوم دائماً على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية ، وذلك على عكس أوربة التى تزعم أنها مسيحية . كما يقرر فى موضع آخر أن مبدأ الإخاء الإنسانى هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية فى الإسلام ، ولهذا لا يوجد مجتمع آخر كما يؤكد الأستاذ نفسه ، سجّل له التاريخ كما سجل للاسلام من النجاح فى توحيد الأجناس الإنسانية المختلفة ، مع التسوية بينهم فى المكانة والعمل وتهيئة الفرص للنجاح فى هذه الحياة ؟[1]

ويستنتج الأستاذ من هذا كله ، أنه لا بد من تعاون أوربة والإسلام لخيرهما جميعاً ، وأن الغرب لا يستطيع — فى سبيل العمل على رُقيّه الثقافى وحياته الروحية — أن يستغنى عن الإسلام وما يوجد فى العالم الإسلامى من قوًى وكفايات.

هذا ، ونأخذ الآن فى أن نبين بإيجاز — يتلوه التفصيل فى الفصول الآتية — كيف اشتمل القرآن العظيم على أصول الفلسفة الإلهية ، والطبيعية ، والإنسانية ، والاجتماعية ، فكان بذلك داعياً إلى تفلسف المسلمين فيما بعد ، ومن ذلك تتبيّن أسس المجتمع الذى دعا إليه القرآن .

---

(١) من الخير الرجوع هنا إلى كتابنا « الفقه الإسلامى » ، ص ٧٠ — ٧٤ ، من الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ ، حيث تكلمنا عن نزعة الفقه الجماعية وما قرره من نظرية سوء استعمال الحق . والفقهاء فى تقريرهم هذا وذاك ، لم يستوحوا إلا ما جاء به القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم .

١ — الفلسفة الإلٓهية والطبيعية

أتعب المفكرون والفلاسفة ، فى قديم الزمن وحديثه ، عقولهم فى البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه ، وكيف صدر هذا العالم عنه إن كان يرجع حقًّا فى وجوده إلى مبدأ واحد ، وقد اختلفوا فى هذا وذاك أشد الاختلاف، ولا يزالون مختلفين حتى اليوم .

ولكن القرآن جاء فى كل هذه المشاكل بالقول الفصل ، ودلّل على الحق الذى جاء به فى كل منها بالحجج المنطقية والأداة العقلية والوجدانية التى يؤمن بها العقل والقلب معاً ، وبذلك كان همُّ المسلمين فى الفترة الأولى من التاريخ الإسلامى فهْمَ ما جاء به كتاب الله فى هذه المسائل بعد أن آمنوا به عن علم وبصيرة ، وذلك بطريق الدلائل الكونية التى لفتهم إليها وحثّهم على إعمال العقل فيها .

وليس من اليسير حصر الآيات القرآنية التى تدل على أن الله وحده هو الذى خلق العالم سماءه وأرضه ، والذى خلق الإنسان وسائر ما على ظهر الأرض وما فى بطنها من حيوان ونبات وجماد ، وأنه خلق هذا وذاك كله من عدم ، وجعله على نظام بديع محكم ليكون فيه مجال للعقل والفكر، يصل منه إلى أنه صُنع إله واحد لا رب غيره ، ولتكون الحياة الإنسانية ممهّدة وميسّرة للإنسان .

ومن ذلك نفهم طريقة القرآن فى بيان هذه الحقائق الفلسفية ، وفى التدليل عليها بما يخاطب الحس والقلب والعقل معاً ، ومن ثم يستطيع من يستعمل عقله كما ينبغى فى تدبّر هذه الآيات ، الوصول إلى الإيمان بأن هذا العالم من صُنْع ذلك الواحد القادر العليم الحكيم .

ولننظر فى هذه الآيات ، وفى القرآن كثير أمثالها ، لنعرف طريقته فى بيان تلك الحقائق العلمية الفلسفية ، وطريقته فى التدليل عليها والإيمان بها .

يقول الله تعالى : « أأنتم أشدُّ خَلْقاً أم السماء ؟ بناها * رفع سَمْكها فسوّاها * وأغطش ليلها وأخرجَ ضُحاها * والأرض بعد ذلك دَحَاها * أخرج منها ماءها ومَرْعاها * والجبال أرْساها * متاعاً لكم ولأنعامكم »[1] .

ويقول فى سورة أخرى : « وهو الذى خلق السموات والأرضَ فى ستة أيام ، وكان عَرْشُه على الماء ، لِيَبْلُوَكم أيُّكُم أحسنُ عملا » .[2] كما يقول جَلَّ شأنه فى موضع آخر : (الآيات ٩ — ١٢) مخاطباً من يجحد وجود الله مع ظهور الدلائل عليه : « قُلْ أئنّكم لتكْفُرُون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك ربُّ العالمين * وجعل فيها رَوَاسِيَ من فَوْقها ، وبارك فيها وقدّر فيها أقْواتها ، فى أربعة أيام سواءً للسائلين * ثم استوى إلى السماء وهى دُخانٌ ، فقال لها وللأرض: ائتِيا طَوْعاً أو كَرْهاً ، قالتا : أتَيْنَا طائعين * فقضاهُنَّ سبعَ سموات فى يومين ، وأوْحَى فى كل سماء أمْرَها ، وزيّنا السماءَ الدُّنيا بمصابيح وحِفْظاً ، ذلك تقدير العزيز العليم »[3] .

ثم يقول فى سورة الإخلاص : « قل هو الله أحد * اللهُ الصَّمد * لم يَلِدْ ولم يُولَد * ولم يكُن له كُفُوًا أحد » . وفى سورة الأنبياء (الآيات ٢٣ — ٢٥) : « لو كان فيهما — أى فى السماء والأرض — آلهة إلا الله لفسدتا ، فسُبْحان الله

---

(١) سورة النازعات ، الآيات رقم ٢٧-٣٣ . وأغطش ليلها : جعله مظلماً ، دحاها : بسطها .

(٢) سورة هود عليه السلام ، آية رقم ٧ .

(٣) سورة فصلت ، الآيات رقم ٩ – ١٢ ، أنداداً : شركاء ، أقواتها : ما يحتاج إليه من يعمرونها من الأقوات ، فى أربعة أيام : فى تتمة أربعة أيام .

ربِّ العرش عما يَصِفُون * لا يُسْأَل عما يَفعل وهم يُسْأَلون * أَمِ اتَّخَذُوا من دونه آلهةً ، قل هاتُوا برهانـكم ، هذا ذِكْرُ من مَعِيَ وذِكْرُ مَن قَبْلِى ، بل أكثرُهم لا يعلمون الحق فهم مُعْرِضُون * وما أرسلنا من قَبْلِك من رسول إلّا نُوحِى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » .

وليس المقام هنا مقام تفصيل لما جاء به القرآن من الحلول الحقة للمشاكل التى شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة والمفكرين فى الفلسفة الإلٓـهية والفلسفة الطبيعية ، ولـكن أردنا الإشارة إلى أنه اشتمل على أصول هاتين الفلسفتين ؛ من أن العالم لم يتكون وحده كما يقول الدهريون أو الطبيعيون ، وأنه نشأ بعد عدم ، وأنه صُنْع إلٓه واحد لا شريك له ولا معين سبحانه وتعالى . وبذلك كان من العوامل القوية التى وجّهت فيما بعدُ المفكرين المسلمين للفلسفة فى نواحيها المختلفة .

* * *

ونعرض بعد ذلك لطريقة القرآن فى التدليل على هذه الحقائق الفلسفية ونحوها مما سيجىء تفصيل القول فيه ، هذه الطريقة التى ترجع فى جماعها إلى ما يسميه الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » دليل « العناية » .

وهذا الدليل يرينا مقدار عناية الله الفائقة البالغة بالعالم الذى خلقه ؛ فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه ، وذلك ما يدركه تماماً علماء الفلك والمتخصصون فى علوم الحياة على تنوعها واختلاف فروعها . ومن ثم ، نصل إلى أن هذا العالم لم يُخلق عبثاً ، وأنه من صنع إلٓه حكيم عليم تام الإرادة والقدرة ، وأنه لا بد من حياة أخرى يُجزى فيها الإنسان بما عمل فى حياته الدنيا من خير أو شر .

ولننظر فى بعض آيات القرآن التى ترينا مبلغ هذه الطريقة فى الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وعنايته بما خلق ، على نحو يجعله يسير دائما بإحكام إلى الغاية التى أرادها خالقه ومُبدعُه ، ويمدّ الإنسان بكل الوسائل للاستقرار على الأرض واستغلال كل مافى العالم من قوى وخيرات ، إلى الأجل الذى قدّره الله للبقاء فى هذه الحياة الدنيا .

يقول الله تعالى : « وإلهكم إلٰه واحد لا إلٰه إلا هو ، الرّحمن الرحيم ، إن فى خَلق السموات والأرضِ واختلاف الليل والنهار ، والفُلْك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس، وما أنزَل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كُلّ دابّة ، وتصْريفِ الرياح والسّحاب المسخّر بين السماء والأرض ، لآياتٍ لقوم يعقلون » [١]

وقريب من ذلك ما جاء فى سورة أخرى من قوله جلّ شأنه : « إن فى خَلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، لآيات لأُولِى الألباب الذين يَذْكُرُون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون فى خَلْق السموات والأرض ربّنا ما خَلَقْتَ هذا باطلا » .[٢]

فمن هذه الآيات ، التى جاء فى القرآن كثير أمثالها بأساليب متعددة متنوعة ، يصل الإنسان الذى يُعمل عقله ويفيد منه فى التفكير كما ينبغى؛ إلى الوصول إلى وجود إلٰه عليم حكيم . فهو وحده القادر على خلق العالم السماوى وما فيه من شموس وأقمار وكواكب ونجوم ، بما لكل منها من نظام محكم لا تعدوه ، وعلى خلق الظلمات والنور وجعْل الليل والنهار يتعاقبان فى ترتيب محكم ، وعلى تسخير الرياح

---

(١) سورة البقرة ، الآيات رقم ١٦٣ و ١٦٤ .

(٢) سورة آل عمران ، آية رقم ١٩٠ و ١٩١ .

والسحاب بين السماء والأرض بما يحقق الخير للعالم والناس الذين يعمرون الأرض ، إلى آخر ما أشارت إليه تلك الآيات .

ولننظر بعد تلك الآيات التي ذكرناها إلى آيات قرآنية أخرى، فيها شيء من التفصيل لصنع الله الذى أتقن كل شيء ، فى العالم الأرضى ، وذلك ليكون صالحاً كل الصلاحية لاستقرار الإنسان وحياته فيه حياةً طبيعية ، وهذا إذ يقول الله العليم الحكيم :

« هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تُسِيمُون * يُنبتُ لكم به الزرعَ والزيتون والنّخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، إن فى ذلك لآية لقوم يتفكّرون * وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمرَ والنجومُ مسخراتٌ بأمره ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون * وما ذَرَأَ لكم فى الأرض مختلفاً ألوانه ، إن فى ذلك لآية لقوم يذّكرون * وهو الذى سخر البحرَ لتأكُلُوا منه لحما طريًّا وتستخرِجُوا منه حِلْيةً تلبسونها ، وترى الفُلْكَ مواخرَ فيه ولتبتغوا من فضله ، ولعلكم تشكرون * وألقَى فى الأرض رواسى أن تميدَ بكم ، وأنهاراً وسُبُلاً لعلكم تهتدون * وعلامات، و بالنجم هم يهتدون * أفمن يخلُقُ كمن لا يخلق؟ أفلا تذَكَّرون »[1] !

والنتيجة التى علينا أن نستخلصها من هذا أو ذاك كله ، هى أن القرآن وجه نظر الإنسان إلى ما خلق الله من السموات والأرض وما بينهما من عوالم ومخلوقات عديدة مختلفة ، حتى إذا أعمل عقله فيها وصل حتما إلى الايمان بوجود إله عليم حكيم ، و إلى أن هذه العوالم المختلفة هى من صنع الله الذى أتقن كل شيء وأحاط به علماً .

---

(١) سورة النحل ، الآيات ١٠ – ١٧ . تسيمون : ترعون ، ذرأ : خلق .

ولذلك لا نرى ضرورة هنا للإطالة بالإشارة إلى ما يؤدى إلى هذا الإيمان أيضاً بهذه الحقائق الفلسفية الإلٰهية ، والحقائق الفلسفية والطبيعية ، من النظر فى الإنسان نفسه وما فيه من قوى وأجهزة مختلفة غاية فى الدقة والإحكام ، ومن النظر من هذه النواحى إلى الحيوانات الأخرى من طيور وزواحف وغيرها، فإن إعمال الفكر السليم فى ذلك يكشف للعقل تلك الحقائق الفلسفية التى أشرنا إليها .

* * *

هكذا حلّ القرآن مشكلة الألوهية والخَلْق كما رأينا ؛ فالله ليس « المحرك الأول » كما زعم أرسطوطاليس ، وليس مجرد « صانع » صنع ماصنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية منه ، أو دون علم تام بما يكون منه .

بل إنه قد أحاط بكل شيء علماً ؛ هو يعلم خائنة الأعْيُن وما تُخْفِي الصدور، ويعلم ما تكسب كل نفس ، ويعلم كل ما كان وما يكون جملة وتفصيلا ، وهو لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء ، وبذلك كله جاء القرآن فى آيات كثيرة نذكر منها من باب التمثيل هذه الآيات :

« وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سِرّكم وجَهْرَكم ، ويعلم ما تكسبون »[١] .

« وعنده مفاتِحُ الغيْب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البَرِّ والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمُها ولا حبّة فى ظُلُمات الأرض ولا رَطْب ولا يابِس إلا فى كتاب مبين »[٢] « ألاَ إنهم يَثْنُون صدورهم لِيَسْتَخْفُوا منه ألاَ حِين يَسْتَغْشُون ثيابهم يعلم ما يُسِرُّونَ وما يُعْلِنُون ، إنه عليم بذات الصدور » « وما من دابّة

(١) سورة الأنعام ، آية رقم ٣ .

(٢) سورة الأنعام ، آية رقم ٥٩ .

فى الأرض إلا على الله رِزْقها ، ويعلم مُسْتَقَرَّها ومُسْتَوْدَعَها ، كل فى كتاب مُبين » [١] « وأَسِرُّوا قَولَكم أو اجْهَرُوا به ، إنه عليمٌ بذات الصُّدور ألا يعلم مَن خَلَق وهو اللطيف الخبير » ! [٢]

ومن حكمة علم الله تعالى الشامل بكل ما يكون من الإنسان من قول أو عمل ، و بما تحدِّثه به نفسه فيبقى سرًّا لا يجهر به ولا يعلمه غيره من الناس ، أنه سيبعث الناس جميعاً فى يوم محدّد لا ريب فيه ، وحينئذ يحاسبون على ما كان منهم وثبت عنهم فى كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وهذا ما يصرح به القرآن فى آيات كثيرة نكتفى بذكر هاتين منها :

« ألم ترَ أن اللهَ يعلم ما فى السموات وما فِى الأرضِ ؛ ما يكون من نَجْوَى ثلاثة إلا هو رابِعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسُهم ، ولا أَدْنَى من ذلك ولا أكثرَ إلا هو معهم أينما كانوا ، ثم يُنَبِّئُهم بما عملوا يوم القيامة ، إن الله بكل شىء شىء عليم [٣] » . « إليه مَرْجِعُكم جميعاً وَعْدَ الله حقا ، إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ؛ ليجزِيَ الذين آمنوا وعملوا الصَّالحات بالقسطِ ، والذين كفروا لهم شراب من حَميم وعذابٌ أليم بما كانوا يكفُرُون [٤] » .

وفى العلاقة بين هذا الإله الواحد الكبير المتعال و بين الإنسان الذى هو أكرم خَلقِهِ عليه ، نرى عجيباً من سُمُوِّ هذه العلاقة فى غاياتها ؛ هذه الغايات التى منها إحسان تربيته ودفْعُه إلى الخير ، وأخذُه بالحزم والعزم ، وفتح باب التوبة والرجاء والمَغفرة إن زلّت به القدم فأتى ذنباً أو ألَمّ بمعصية .

---

(١) سورة هود ، الآيتان رقم ٥ و ٦ .
(٢) سورة الملك ، الآيتان رقم ١٣ و ١٤ .
(٣) سورة المجادلة ، آية ٧ .
(٤) سورة يونس ، آية ٤ .

ولْنسمع فى ذلك إلى قوله تعالى : « من عَمِلَ صالحًا فلنفسه ، ومن أساء فعلَيْها ، وما ربُّكَ بظلاّم للعبيد »(١) . وإلى قوله : « ليس بأمانيِّكم ولا أمانِيِّ أهل الكتاب ، من يعمل سوءًا يُجْزَ به ولا يجدْ له من دون الله وَليًّا ولا نصِيرا * ومن يَعْمَلْ من الصالحات من ذكَرٍ أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يَدْخُلون الجنةَ ولا يُظْلَمون نقيرا(٢) » .

ذلك هو مبدأ العدل بصفة عامة كما يقرره القرآن ، ولكن الله تعالى ليس عادلا فقط ، بل هو مع عدالته كريم و بالناس رءوف رحيم ، وفى هذا نراه يقول : « قل يا عبادِيَ الذين أسْرَفُوا على أنفُسِهِمْ لا تقْنَطُوا من رحمة الله ، إن الله يَغفِر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم(٣) » . ويقول : « من جاء بالحسَنَة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يُجْزَى إلا مثلها ، وهم لا يُظْلمون(٤) » . وكما يضاعف الله ثواب المؤمن المطيع و يعمل الصالحات ، قد يبدِّل سيئات العاصى حسنات إن تاب منها وأحسن عمله ، وفى هذا جاء فى القرآن : « إلا من تاب وآمن وعَمِلَ عملا صالحًا، فأولئك يُبَدِّل الله سيِّئاتِهم حسنات ، وكان الله غفوراً رحيما(٥) » .

إن لنا بعد ذلك أن نؤكد ما فى القرآن ، فى ناحية علاقة الخالق بالإنسان ، من الخير كل الخير له ، ومن حكمة تدفعه إلى طريق السعادة بالإيمان والعمل الصالح ، كما تبعثه على التو بة والعودة إلى صالح العمل إن زلَّت قدمه أحياناً فعصَى الله تعالى .

(١) سورة فصلت ، آية ٤٦ .
(٢) سورة النساء ، الآيتان ١٢٣ و ١٢٤ .
(٣) سورة الزمر ، آية ٥٣ .
(٤) سورة الأنعام ، آية ١٦٠ .
(٥) سورة الفرقان ، آية ٧٠ .

٢ — الفلسفة الإنسانية والاجتماعية

وفى القرآن مع هذا وذاك كله فلسفة إنسانية تتعلق بالإنسان فى مختلف حالاته وأوضاعه ؛ باعتباره فردا ، أو عضواً فى أسرة ، أو عضوا فى مجتمع صغير أو كبير ، أو عضوا فى أمة . أو عضوا فى جماعة الإنسانية كلها . إن القرآن لم يهمل ناحية من هذه النواحى ، فكان بذلك منبعاً لأصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية على تعدد فروعها وتنوّعها ، وكان بذلك واضعًا للأسس العامة التى يقوم عليها المجتمع السليم الذى دعا إليه .

(١) لقد رفع الله من شأن الإنسان باعتباره فرداً ، وذلك بما أبطل من عبادة غيره تعالى ، كالأصنام ونحوها التى كان العرب يخضعون لها ولِسَدَنَتِها و يعتقدون أنها تقرّبهم إلى الله زُلْفَى . ووفّر له الكرامة التامة بما رفع عنه من سلطان رجال الدين وكهنته. فلا وسطاء ولا شفعاء بين المرء وربه ، ولا قسّيس أو كاهن يغفر له ما يريد من ذنوبه .

فإن الله وحده هو الذى يغفر لمن يشاء ، وهو قريب لمن دعاه والتجأ إليه ، وفى هذا جاء فى القرآن : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريبٌ أجيبُ دعوةَ الداع إذا دعانِ ، فلْيَسْتَجِيبُوا لى ولْيُؤمنوا بى لعلّهم يَرْشُدُون[١] » . كما جاء فى موضع آخر قوله تعالى تبكيتا وتقريعاً لمن يجعل مع الله آلهة أخرى : « أم مَنْ يُجِيبُ المضْطَرَّ إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خُلفاء الأرض ، أءلـه مع الله ، قليلاً ما تَذَكّرون[٢] » !

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٨٦ .

(٢) سورة النحل ، آية ٦٢ .

وهكذا قرر القرآن أنه ما من شفيع ولا وسيط بين الإنسان وربّه ، وأن أحداً غيره لا يملك له ضرا ولا نفعًا ، وأنه لا وسيلة له للقربى من الله إلا العمل الصالح وحده ، فبعمل المؤمن وتقواه تقاس منزلته عند خالقه ، وفى هذا يقول جلّ جلاله . « إن أكرمكم عند الله أتقَاكُم[١] » . وقد أكّدَ الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الحقيقة بقوله : « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » ، وبذلك نرى القرآن قد استحدث مقياسًا جديداً عادلا يعرف به الإنسان قيمته ومنزلته .

بل إن القرآن فى سبيل رفع منزلة الإنسان وتحرير عقله وتفكيره ، نراه ينعَى بشدة على تقليد الإنسان لغيره فى الباطل حتى لو كان من آبائه وأسلافه الأولين ، وهو فى هذا يقول : « وإذا قيل لهم اتَّبِعُوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتَّبِعُ ما ألفَيْنَا عليه آباءنا ، أوَلَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون »[٢] . أى هل يتّبعون آباءهم فيما وجدوهم عليه ولو كانوا لا يعقلون الخير والشر ، ولم يهتدوا إلى الحق والرُّشد ؟!

(٢) وبعد أن حرر القرآن الإنسان من الأصنام وسَدَنَتِها ، ومن سلطان الأحبار والرّهبان ، ولم يجعل عليه سلطاناً إلا سلطان عقله السليم وتفكيره الصحيح الذى يعرف به الخير من الشر ، فقد كان من المنطق أن يجعله مسئولا عن عمله ، فلا يحمل عنه أحد شيئاً من وِزْرِه .

ولذلك نراه يقول : « وأن ليس للإنسان إلّا ما سَعَى. وأنّ سعيه سوف

(١) سورة الحجرات ، من آية ١٣ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٧٠ .

يُرَى . ثم يُجزاه الجزاء الأوْفَى »[١] . كما يقول فى سورة أخرى : « فمن يعملْ مِثْقال ذرّة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره »[٢] وكذلك يقول فى موضع آخر : « ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أخرى ، وإن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إلى حِمْلِها لا يُحْمَلْ منه شىء ولو كان ذا قُرْبَى »[٣] .

(٣) والله جلَّت حكمته يعلم أن الإنسان اجتماعى بطبعه ، فهو لا يستطيع — حتى لو أراد — أن يعيش وحده ؛ بل لا بدّ له أن يكون عضواً فى جماعة ، ومن ثم تكون له حقوق وواجبات اجتماعية . ولذلك ، نجد القرآن زاخراً فى هذه الناحية بالكثير من المبادئ والوصايا التى لا نجد ما يقاربها فى أية فلسفة إنسانية اجتماعية لأى فيلسوف فى قديم الزمان أو حديثه ، ونرى أن نكتفى هنا ببعض هذه المبادئ السامية .

ا — إن القرآن كما أمرنا بالإيمان بالله ورسوله ، أمرنا بالإنفاق مما رزقنا من المال وجعلَنا خلفاءه فيه ، وذلك إذ يقول : « آمنوا بالله ورسوله ، وأَنْفِقُوا مما جَعلكم مُسْتَخْلَفِين فيه ، فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجْرٌ كبير »[٤] .

و بعد أن تستقر هذه الفكرة فى عقل الإنسان وقلبه ، يكون من اليسير عليه أن يؤتى الفقير حقه فى ماله ، وأن يُعين فيه ذوى الحاجة بصفة عامة . وفى هذا وذاك ، نجد القرآن يجعل من المتَّقين الذين لهم عند الله حسن الجزاء مَن «فى أموالهم حَقٌّ للسائل والمحروم »[٥] . كما نجده يقول فى آية أخرى : « ليس البِرَّ أن تُوَلُّوا

---

(١) سورة النجم ، آيات ٣٩ — ٤١ .
(٢) سورة الزلزلة ، الآيتان ٧ — ٨ .
(٣) سورة فاطر ، من الآية ١٨ .
(٤) سورة الحديد ، الآية ٧ .
(٥) سورة الذاريات ، الآية ١٩ .

وجوهكم قِبَلَ المَشْرِق والمغرب ، ولكن البرَّ من آمن بالله واليومِ الآخر والملائكة والكتابِ والنّبيّين ، وآتى المالَ على حُبِّه ذوى القُرْبَى واليتامى والمساكينَ وابنَ السبيل والسائلين وفى الرِّقاب »[١] :

ب — وبعد هذا ، نجد القرآن يؤكد وجوب الوفاء بما يكون من عقود وعهود بين الأفراد وبين الجماعات ، بل بين الإمة الاسلامية وغيرها من الأمم الأخرى ، وحَسْبُنا هنا أن نشير إلى هذه الآيات :

« يا أيّها الذين آمنوا أَوْفوا بالعقود »[٢] ، « وأَوْفُوا بالعهد إن العهد كان مَسْئولا »[٣] ، « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، ولا تَنْقُضُوا الأَيْمان بعد توْكيدها وقد جَعَلْتُمُ اللهَ عليكم كفيلا ، إن الله يعلم ما تفعلون »[٤] :

وبعد أن جاء فى القرآن الأمر هكذا بالوفاء بالعقود والعهود بصفة عامة باعتباره أصلا من أصول الإسلام ، تراه أمراً مطلقاً لا يقتصر على ما يكون بين المسلمين من عقد أو عهد ، بل يعم حتى المشركين الذين لا يؤمنون بشىء من كتب الله ورسالاته .

نعم ! إنه ليَعُمُّ هؤلاء الذين كانوا شديدى العداوة والأذى للرسول ومن آمن به ، فالوفاء بما كان بينهم وبين الرسول والمؤمنين من عهد كان أمراً أمر به القرآن ، وجعله لازماً ما داموا لم ينقضوه هم من ناحيتهم ، وهو فى هذا يقول بعد ذكر براءة الله ورسوله منهم : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم

---

(١) سورة البقرة ، من الآية ١٧٧ .
(٢) سورة المائدة ، من الآية الأولى .
(٣) سورة الإسراء ، من الآية ٣٤ .
(٤) سورة النحل ، الآية ٩١ .

يَنْقُصُوكُم شيئاً ولم يظاهِرُوا عليكم أحداً فأتِمُّوا إليهم عَهْدَهم إلى مُدَّتهم ، إن الله يحب المتقين »[1] .

أين هذا مما عليه حال الأمم الغربية اليوم ! يتعاهدون و يحكِمُون المعاهدات والمواثيق ، فلا يتركون لفظاً أو حرفاً يكون فيه تَحِلَّة منها ، حتى إذا وجدت الدولة القوية فرصة نقضت ما أبرمت فى غير خجل أو حياء ما دامت تستند إلى القوة والعتاد والحديد والنار .

حـ — وكما يقرر القرآن وجوب الوفاء بما نعقد من عهود ومواثيق ، يؤكد ضرورة التزام الأمانة والعدل ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين من الناس إلينا ، ها هو ذا يقول : « وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قُرْبَى »[2] كما يقول : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوَّامين بالقِسْطِ شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يَكُنْ غنيًّا أو فقيراً فالله أَوْلَى بهما ، فلا تَتَّبِعُوا الهوى أن تَعْدِلوا ، وإن تَلْوُوا أو تُعْرِضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »[3] .

وليس ذلك واجباً فى حال دون حال ، بل هو واجب حتى بالنسبة لمن يكون بيننا و بينهم بغضاء وعداء ، ومن ثم نجد الله العليم الحكيم يقول : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقِسْط ، ولا يَجْرِمَنَّكم شَنَآنُ قوم على ألّا تَعْدِلوا ، اعْدِلوا هو أقرب للتقوى ، واتّقُوا الله إن الله خبيرٌ بما تعملون»[4] .

ء — ونعتقد أن السبب فيما يدعو إليه القرآن من العدل والأمانة على هذا

---

(١) سورة براءة ، الآية ٤ .

(٢) سورة الأنعام ، من الآية ١٥٢ .

(٣) سورة النساء ، الآية ١٣٥ . القسط : العدل ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا : كراهة أن تعدلوا ، تلووا : أى ألسنتكم عن شهادة الحق ، أو تعرضوا : تمتنعوا عن أدائها .

(٤) سورة المائدة ، آية ٨ .

النحو الذى أوفى على الغاية ، فلا فرق بين أحد وآخر فى الحقوق والواجبات الاجتماعية العامة ، هو نظرته إلى أن الناس جميعاً سواسية وإن اختلفت أجناسهم وأديانهم .

وفى ذلك جاء فى القرآن : « يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير »[١] . كما جاء فى الحديث النبوى أن الناس جميعاً سواسية كأسنان المشط ، كلهم لآدم، وآدمُ من تراب ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .

وعلينا هنا أن نذكر فى إجلال وتقدير قولة سيدنا عمر بن الخطاب المأثورة : « أتستعبدون الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . هذه القولة التى وضعت للإنسانية دستور المساواة فى الحقوق العامة بين الناس جميعًا ، لا الثورة الفرنسية على ما يزعم المُغْرِضون أو الذين يجهلون الإسلام وتاريخه .

(٤) وأخيراً ، إن الانسان قد يناله أذى من هذا أو ذاك من إخوانه فى الوطن الذى يعيش فيه ، وهنا نرى القرآن يحث على الصفح والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة حينا ، كما يجيز له أن يدفع السيئة بمثلها فى غير اعتداء وتجاوز عن الحد ، ليكون هذا انتصاراً لنفسه ودفعًا لعدوان المعتدين ، ولكل من هذا وذاك ، من الصفح والانتصار للنفس . موطنه الذى يليق به .

فأولا ، يحث الله تعالى الذين يسىء إليهم غيرهم على الصفح عنهم ، ويرغّبهم فى العفو بأنه يكون سببا للمغفرة لهم ، وذلك بقوله . « ولْيَعْفُوا ولْيَصْفَحوا ، ألا تحبّون أن يغفر الله لكم ، والله غفور رحيم »[٢] ، وبقوله : « ولا تَسْتوِى

---

(١) سورة الحجرات ، آية ١٣ .

(٢) سورة النور ، من آية ٢٢ .

الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتى هى أحسنُ فإذا الذى بينك و بينه عداوة كأنه ولىٌّ حميم . وما يُلَقّاها إلا الذين صَبَرُوا وما يُلَقَّاها إلا ذو حَظٍّ عظيم »[١] .

وثانياً ، ماينبغى لنا أن نفهم من دعوة القرآن إلى التسامح والعفو أنه يدعو إلى الضعف وقبول الضيم ، والعفوِ عن الذين لا يزيدهم العفو إلا إمعاناً فى الإساءة والأذى والعدوان ، بل إنه ليدعو فى هذه الحالة إلى أن ينتصر الإنسان لنفسه ، وهذا إذ جعل من المؤمنين الذين يتوكلون على ربهم هؤلاء « الذين إذا أصابهم البَغْىُ هم يَنْتَصِرُون » ، ثم قال بعد هذا : « وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مِثْلُها ، فمن عَفَا وأصلَح فأجره على الله ، إنه لا يحب الظالمين . ولَمَنْ انتصر بعد ظُلْمِه فأولئك ما عليهم من سبيل »[٢] .

ومع ذلك ، إن لنا أن نقدر أن ما ندب اليه القرآن من الصفح والعفو عن المسىء إنما هو فى حقوق الأفراد حين يعتدى بعضهم على بعض فيناله بشىء من الأذى. أما حين تعتدى أمة من الأمم علينا معشر المؤمنين ، فإنه من الذل والكفر بما وعدنا الله فى كتابه العظيم من النصر على الظالمين أن نجنح إلى الصفح والعفو ؛ بل لا بد من العقاب والجهاد فى سبيل الانتصاف لأنفسنا وأمتنا ، مع الإيمان بنصر الله الذى وعده عباده المؤمنين المجاهدين ، ومن أَوْفَى بعهده من الله العزيز الحكيم !

* * *

و بعد ! إن القرآن العظيم ، بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلـهية والطبيعية ، قد دفع المسلمين للتفلسف بمعناه الواسع ، وهذا ما سنعرفه بالتفصيل

---

(١) سورة فصلت ، الآيتان ٣٤ — ٣٥ .

(٢) سورة الشورى، الآيات ٣٩ - ٤١ .

فيما يأتى ؛ وهو بما وضع من أصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية ، و بما قرره من أصول الفلسفة الأخلاقية التى لم نر محلا للتعرض لها فى هذا البحث ، قد دعا بقوة لإقامة المجتمع السليم الصالح للحياة القوية العزيزة الماجدة .

هذه الحياة التى تقوم على هذه الدعائم وما إليها بسبيل : الإيمان بالله مصدر كل خير ، والعدالة والأمانة والوفاء ، والتسامح والعفو مع من يصلحهم العفو والإغضاء عما يكون منهم من إساءة ، والمساواة بين الناس جميعاً فى الحقوق والواجبات العامة ، وحرية العقل والتفكير ، والاعتزاز بالإنسان وكرامته ، إلى غير ذلك كله مما لا يصلح مجتمع للحياة الطيبة بدونه .

الفصل الثانى

طبيعة القرآن تدعو للتفلسف

لو أن القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب ، ما كان — على ما نعتقد — يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفى . ذلك بأنه قد لا يكون عسيراً كُلَّ العُسْر أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد يُحدِّد العلاقات بينه و بين أمثاله من الناس ؛ وقد لا يكون كذلك عسيراً كلَّ العُسْر أن يغيِّر المرء ، بِحكْم البيئة الجديدة التى يجد نفسه فيها ، من أحكامه الأخلاقية ومَعاييره لما يكون منه ومن غيره من أعمال ، ليصف بعضها بالخير و بعضها بالشر . لكن القرآن مع هذا وذاك ، كتاب دين ، كتاب عقيدة، جاء لِيُغَيِّر مما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجرى مَجْرى الدمّ من الإنسان ، وتهُون التضحية فى سبيلها فى كثير من الأحيان ، كما كان من قريش قبيلة الرسول ومن حَالَفَها أول عهد القرآن بالظهور .

إذًا كان من الضرورى أن يثير القرآن ، وهذا شأنه وطبيعته ، ما أثار من الجدل والتفكير ؛ سواء أكان من الذين أخلصوا حقًّا بقلوبهم للدين الجديد ، أو من الآخرين أيضاً الذين دخلوا فى الإسلام وفى قلوبهم كثير أو قليل مما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلصوا تماماً منها .

غير أن القرآن و إن عُنِىَ فى مواضع كثيرة ببيان بُطْلان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة ، على اختلاف دياناتهم ومِلَلِهِم ، فقد نهى مع هذا عن

الفرقة فى الدين ، وعن الجدل مع المخالفين إلاّ بالحسنى ؛ وذلك منه استمالة للقلوب وحرصاً على الألفة والوحدة . ومن مثل هذه الطريقة قوله : « شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ، وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ[1] » ؛ وقوله : « إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ، إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ[2] » . وقوله : « وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ، اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ[3] » ؛ وأخيراً قوله : « وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ، وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ[4] » .

والقرآن مع هذا النّهى عن الجدَل ، يَنْعَى على التّقليد ، ويَحُثُّ على النَّظَر والتفكير كما يَظْهَر لقارئه من كثيرٍ من آياته ، لهذا ، كان لا بد للمسلمين من أن يُعمِلُوا النَّظَرَ فى القرآن نفسه من جميع نواحيه ، ليُحِيطُوا به فَهْماً وعِلْماً إن كان فى الإمكان . إلاّ أنَّهم فى أوّل الأمر ، وقد فَتَنَهُم القرآن بأسْلوبه وقوّة أسْرِه ، وشَغَلَتْهم الحروب التى كانت بينهم وبين أعدائهم فى فَجْرِ الإسْلام ؛ إلاّ أنهم والرَّسول بين ظهْرانيهم يَهْدِيهم السَّبيل السَّوِىّ ، ويُوَضِّحُ لهم مايسألونه عنه مما يجدونه غامضاً — نقول إلاّ أن المسلمين والأمر كما ذكرنا ، ما كان لهم فى هذه الفَتْرَة الأولى من حياتهم حاجَةٌ مَاسَّةٌ للتَّعمُّق فى فهم القرآن من الناحية الفلسفية .

---

(١) القرآن ٤٢ : ١٣ (الشورى — مكية) .
(٢) نفسه ٦ : ١٥٩ (الأنعام — مكية) .
(٣) القرآن ٢٢ : ٦٨ و ٦٩ (الحج مدنية) .
(٤) نفسه ٢٩ : ٤٦ (العنكبوت — مكية) .

وهذه العوامل — النَّهى عن الجدل، رَوْعَة القرآن وجلاله وتأثُّرُ العرب بذلك إلى أكبر الحُدُود ، الاستغراق فى الحرب ، ووجود الرسول حَيًّا — كان لها بلا رَيْب أثَرُها فى الانصراف من جانب المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض ، ومحاولة استخراج مَا يَدْعُو إليه من آراء فلسفيَّة تتصل بالله و بالعالم و بالإنسان . و بخاصة وقد وجدوا فى القرآن ما يُروى ظمأهم وما يُسَكِّنُ حيرتَهُم وطُلعَتَهم فى هذه النواحى .

وهكذا مضى زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأى واحد وعقيدة واحدة ، هى ما جاء فى كتاب الله ؛ « لأنهم أدركوا زمان الوحى وشَرَفِ صُحْبَةِ صاحبه ، وأزال نُورُ الصُّحْبة عنهم ظُلَم الشُّكُوك والأوهام[1] » . وهكذا ، أيضاً كما يَذْكُر المقريزى لم يُرْوَ قط ، من طريق صحيح أو سَقيم ، عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلّى الله عليه وسلم عن معنى شىء مما وصف الرَّبُّ سُبْحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لِسَانِ نبيِّه محمد صلى الله عليه وسلم ، بل كُلُّهم فَهِمُوا ذلك وسَكَتُوا عن الكلام فى الصفات . . .[2] » . ولهذا يَذْكُرُ أبو الحسَيْن الملطى المتوفى عام ٣٧٧ هـ — ٩٨٧ م ، أن من أُصول أَهل السنة الإيمانَ بالقَدَرِ خَيْره وشرّه ، وتَرْكَ المِرَاء والجدال والخصومات فى الدين[3] .

ومع هذا كلّه ، وفى هذا الجوِّ الذى لا يسمح بدراسة القرآن دراسة صالحة فيها من الجدِّ والحريَّة قدر كبير ، حدث فى آخر أيام الصحابة بِدْعَةُ القول بالقَدَر

(١) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة) ، نقلا عن مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ٢٧٢ . وانظر أيضاً ابن اللبان (متشابه) ورقة ٢ B إلى ٣ B .
(٢) المقريزى (الخطط طبع مصر عام ١٣٢٦ هـ) ج ٤ ص ١٨١ .
(٣) الملطى (أبو الحسين) ، كتاب التنبيه ، ص ١٢ .

كما يذكر لنا الشهرستانى ، على أيدى « مَعْبد الجُهَنى » وآخرين[١] . ومما لا شك فيه أن « مَعْبَدًا » هذا وشيعته قد استندوا فيما ذهبوا إليه إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديرُه ، لا إلى الله وحده ، وقد كان ذلك أيام الرسول نفسه[٢] .

ومن الخير أن نَترُك المؤرخ ابن سَعْدٍ يَرْوِى ذلك بنفسه فيقول : « عن عمرو بن شُعَيْب عن أبيه عن ابْنَىِ العاص[٣] أنهما قالا : جَلَسْنا مَجْلِسًا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كُنّا به أشدّ اغْتِبَاطًا من مَجْلسٍ جَلَسْناه يوماً . جِئْنا فإذا أُناسٌ عند حُجَرِ رسول الله صلى الله عليه وسلم يتراجعون فى القرآن ، فلما رأيناهم اعْتَزَلْنَاهم ، ورسول الله خَلْفَ الُحجَرِ يَسْمَع كلامهم . فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مُغْضَباً يُعْرَفُ الغضبُ فى وَجْهه، حتى وقف عليهم فقال : أىْ قومُ ! بهذا ضلّت الأُمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم ، وضَرْبِهم الكتاب بعْضه ببعْض ؛ إن القرآن لم يُنْزل لتضْربوا بعضه ببعض ، ولكن يصدِّق بعضه بعضا ؛ فما عَرَفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به . [يريد طبعاً بلا بحث وتفكير فيه] ثم التفت إلىّ وإلى أخى ؛ فَغَبطْنَا أَنْفسنا ألاّ يكون رآنا معهم[٤] » .

وهكذا ، ظهر فى حياة الرسول نفسه من عَمِلَ على معارضة القرآن بعضه

---

(١) الشهرستانى (الملل والنحل — كيورتن) ج ١ ص ١٧ .

(٢) يراد بالقدر ، الذى هو جزء هام من الإيمان فى رأى أهل السنة ، هو علم الله أولا وتقديره لكل شىء قبل أن يكون ، بحيث لا يخرج شىء عن علمه وتقديره وإرادته . والقدريون : معبد وشيعته ، أضافوا كل ذلك للإنسان وحده .

(٣) يريد الراوى بهما عمرو بن العاص وأخاه هشاما الذى كان أصغر منه سناً .

(٤) ابن سعد (الطبقات) ج ٤ قسم ٢ ص ١٤١ س ١٠ — ١٩ . وانظر جولد زيهير (عقيدة) ص ٦٣ = ٧٠ من الترجمة العربية .

ببعض ، فيما يتصـــل بمسألة القدر ، نعنى « مَعْبَد الجهنى » وصحبه ، مع إنـكار من الصحابة عليهم إنكاراً شديداً بلا ريْب . حقًّا ، لقد أنكرت هذه البقية من صحابة الرسول هذه البدعة أشد الإنكار ، ونَقَموا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها حتى لقد كانوا [أى بقيَّة الصحابة] يُوصون إلى أخْلافهم بِألاّ يُسَلِّموا عليهم [أى على القَدَرِيِّين] ، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يُصَلُّوا عليهم إذا ماتوا [(١)] وكانت نهاية « مَعْبد » أن صلبه عبد المَلِك بن مَرْوان الخليفة الأموى جزاء بدْعته عام ٨٠ هـ ٦٥٩ م ، وقيل بل قتله لهذا السبب نفسه الحجاج الثقفى الوالى المشهور فى عهد الأمويّين [(٢)] .

وكانت هذه المشكلة ، مشكلة القدر ، أولَ مسألة ظهر الخلاف فيها بهذا المظهر الشديد [(٣)] . ولا عجب ! فالرسول نفسه ، كما رأينا ، يُحَذِّرُ من أن يُضْرَب القرآنُ بعضه ببعض، ويأمُر بالإيمان بما تشابه علينا فيه بلا بحث ؛ وذلك حتى لا نَضِلّ كما ضلّت أممٌ قبْلنا . كما يُوصِى فى حديث آخر بالحذر ممن يتّبعون ما تشابه من القرآن [(٤)] .

وكراهة معارضة القرآن بعضه ببعض فى هذه الفترة لم يكن سَبَبُها خوف المسلمين أن يظهر القرآن متعارضاً أو مُتهافتاً غير متماسك، إنما كانوا يخافون الجدل فى الدين والبحثَ عما سكت القرآن والرسول عن بيانه ، وَيَرَوْن أنه « ماضلّ

---

(١) الإسفراييني (تبصير) ص ١٤ .

(٢) انظر جولد تزيهر (عقيدة) ص ٧٧ و ٧٨ = ٨٦ و ٨٧ من الترجمة العربية حيث يرى المؤلف أن الأمويين كانوا يعملون على أن تتأصل عقيدة أن كل شيء بقضاء الله وقدره ، وهى على عكس ما يراه « معبد » وفرقته ، التوطيد ملكهم وستراً لأعمالهم . على أننا نميل إلى أن قتل « معبد » بالذات كان لخروجه عن الإسلام فيما ذهب إليه .

(٣) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ١٣ من الأصل العربى .

(٤) البخارى (صحيح) طبع بولاق جـ ٣ : ٩٢ .

قومٌ بعد هُدًى إلا أُوتوا الجدل» كما ورد فى حديث يُنْسَبُ للرسول[١] كما كانوا يعتقدون أن معرفة هذا المَسْكُوت عن بيانه ، لو كان ذلك مُمكناً ، لا تفيدهم فى حياتهم الدنيا أو فى الآخرى .

من هنا نجد قصَّة صَبِيغ بِوَزْن عَظِيم أو صُبَيْغ بالتَّصْغير ، ابن عَسَل ، ويقال ابن سَهْل الحَنْظَلِي مع عُمَر بن الخَطّاب . قَدِم صبيغ المدينة فجعل يَسْأَل عن مُتَشَابه القرآن ، فأرسل إليه عُمَر فضرب به حتى أَدْمى رأسه ، ثم نفاه إلى البصرة وأمَرَ بعدم مجالسته : وفى رواية أنه حَرَمَه من عطائه ، حتى صلح حاله ورجع عن البحث فى مُشْكِلات القرآن ، فعفا عنه[٢] ويَرْوِى الحافظ ابن عَساكر أن صبيغ هذا كان يسأل عن المشكلات التى فى القرآن ، وأنه كان يَتَنَقَّلُ فى أجناد المسلمين — مصر وغيرها — سائلا عن هذه المشكلات أو المتشابهات ، فنفاه عمر من المدينة إلى العراق ، وأمَرَ ألاَّ يُجَالس ، ثم عفا عنه حين صَلُح أمره[٣] .

ورُوحُ التَّهَيُّب من البحث فى القرآن هذا النوعَ من البحث ، نجدها بعد هذا لدى القاسم بن محمد بن أبى بكْر وسالم بن عبدالله بن عُمَر بن الخطاب ، وهما من التابعين ، حين يرى كلٌّ منهما فيما يتّصل بالقدَر أن يكُفَّ الناس عمَّا كفَّ الله عنه ، وحين يمتنع كِلاهُما عن تفسير القرآن[٤] وفى هذا يَرْوِى الطَّبرى فى تفسيره عن عبد الله بن عُمَر قال : « لقد أدركْتُ فُقهاء المدينة وإنهم ليُعَظِّمُون القول فى

(١) انظر ابن رجب الحنبلى المتوفى عام ٧٩٥ هـ / ١٣٩٢ م (فضل علم السلف) ص ٢١ .

(٢) ابن حجر (شيخ الإسلام) الإصابة ، مادة صبيغ جـ ٢ : ١٩٨ .

(٣) ابن بدران (تهذيب) جـ ٦ : ٣٨٤ و ٣٨٥ .

(٤) ابن سعد (طبقات) جـ ٥ : ١٣٩ ، ١٤٨ .

التفسير [١]، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المُسَيِّب ونافع »[٢].

كما يروى الطبرى أيضا عن سعيد بن المسيِّب هذا أنه كان إذا سُئِل عن تفسير آية من القرآن قال : « أنا لا أقول فى القرآن شيئاً »[٣].

على أنه وإن وُجد فى تلك الفترة من يكره الخوض فى تأويل القرآن، أو تأويل ما يُظَنّ متعارضاً كما رأينا، فإنه قد وُجِد أيضاً من كان لا يرى فى ذلك بأساً . قال رجل لابن عباس (٦٨ هـ / ٨٧ — ٥٨٨م) إنى لأجد فى القرآن أشياء تختلف علىّ ؛ قال [أى القرآن] : « فلا أَنْساب بَيْنَهُم يَوْمَئِذٍ ولا يَتَسَاءلُون »[٤]، [بينما قال فى آية أخرى] : « وأَقْبل بَعْضَهُم على بَعْضٍ يَتَسَاءلُون »[٥]؛ وقال : «ولا يَكْتُمُون اللهَ حديثاً »[٦][بينما يقول فى موضع آخر] : « رَبَّنَا ما كُنَّا مُشْرِكين »[٧] فقد كتموا [أنهم كانوا مشركين] فى هذه الآية؛ وقال : [ءأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً] أَم السَّماءُ بنَاها ، رَفَعَ سَمْكَها فَسَوَّاها وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وأخرج ضُحَاها ، والأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاها»[٨]، فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال :« قُلْ أَئِنَّكُم لَتَكْفُرُون بالذى خَلَق الأرض فى يَوْمَيْن وتَجْعَلُون له أنْدادًا ذلك رَبُّ العالَمِين ، وجَعَلَ فيها رَوَاسىَ من فَوْقِها وبَارَكَ فِيها وقَدَّر فيها أَقْوَاتَها فى أَرْبَعَةِ أيَّام سَوَاءً لِلسَّائلين ، ثُمّ

(١) أعظم الشىء عده عظيما خطيراً .
(٢) الطبرى (تفسير) طبع الميمنية بمصر سنة ١٣٢١ هـ .
(٣) نفسه .
(٤) القرآن ٢٣ : ١٠١ (المؤمنون — مكية) .
(٥) نفسه ٣٧ : ٢٧ (الصافات — مكية) ، وهذه الآية وما قبلها حكاية لحال الناس فى الدار الأخرى .
(٦) القرآن ٤ : ٤٢ (النساء — مدنية)
(٧) نفسه ٦ : ٢٣ (الأنعام — مكية) .
(٨) نفسه ٧٩ : ٢٧ — ٣٠ (النازعات — مكية) .

اسْتَوَى إِلَى السَّماء وهِيَ دُخان فقال لها ولِلأرض ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين[١] فذكر فى هذه [الآيات] خلق الأرض قبل السماء . هذه الأسئلة ، وأخرى أيضاً ، وجّهها هذا السائل لابن عباس الذى أخذ فى الإجابة عنها دون أن يُنكِر عليه السُّؤال عمّا ظنّه مُتعارِضاً فى القرآن[٢] .

وغير ابن عباس نجد مُقَاتل بن سُلَيْمان أحد الأوائل الذين عُنوا بتأويل هذه الآيات التى سُئِل عنها ابن عبَّاس ، وآيات أخرى كثيرة[٣] .

ومن ثَمّ نجد الحسَنَ البصْرى التابعىّ المشهور يقول : « مَا أَنْزَلَ الله آيةً إلاّ وهو يُحِبُّ أن يُعْلَم ما أراد بها[٤] . ولا عَجَب ! فالقرآن كِتاب مُوَجَّهٌ لِلْإنسانية كلها « للحُمْر والسُّود » ومن الضّروريّ لهذا تأويله لإرْضاء طُلَعَة الإنْسان العَقْلِيَّة ، ومن أجل ذلك سَنَرى لُجُوء كلّ من المتنازعين فى المسائل المتشابهة إلى القرآن نفسه يلتمسُ منه بالتأويل سَنَداً لرأيه ، وبخاصة أنه يكاد يكون من المُتفَقِ عليه بين المسلمين أن للقرآن من ناحية المعنى وُجُوهاً كثيرة مِنْها العام ومنها الخاصّ ، وأن هذه الوُجُوه يَعْلَمُها « الرّاسِخُون فى العِلْم » ، فيجب اللُّجُوء إليهم لمعرفة ما يُظَنّ مُشْكِلاً من القرآن[٥] .

كيف نُوَفِّق إذاً بين ما عرفنا من كراهة التأويل ، وبين الإقبال عليه وعَدّه ضروريا تقريباً، فى عصر واحد؟ فى رَأْينا أن الأمر سَهْل. التأويل المكروه الذى كانوا يُعْظِمُونه ويَعدونه خَطِيراً ، والذى كان لا يُقدم عليه أمثال سالم بن عبدالله

---

(١) نفسه ٤١ : ٩ – ١١ (فصلت – مكية) .
(٢) البخارى (صحيح) بولاق جـ ٣ : ١٥٢ و ١٥٣ .
(٣) الملطى (التنبيه) ص ٤٥ وما بعدها .
(٤) ابن تيمية (موافقة) جـ ١ : ١٣٩ .
(٥) الملطى (التنبيه) ص ٤٣ .

ابن عُمَر والقاسِم بن محمد بن أبي بكر، هو ما كان عِمادُه الرأى الشَّخْصِيّ أو ما كان عن غير « علم » ؛ أما التأويل الذى كانوا لا يَرَوْن فيه بَأساً، إن لم نَقُلْ كانوا يرَوْنَه واجباً دينيًّا، فهو ما كان عن « علم » أى ما كان بما أُثِرَ عن الرسول وأصحابه العارفين بالقرآن ومعانيه. وإلَيْنا الدليل. يَرْوى ابن عَبَّاس عن الرسول أنه قال: « من قال فى القرآن برأيه، أو بما لا يعلَم، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَه مِنَ النَّار »[1] ويَرْوُون عن أبى بكر الخليفة الأول للرسول بعد موته، أنه قال « أىُّ أَرْض تُقلّنى، وأىُّ سماء تُظِلّنِى، إذا قُلْتُ فى القرآن برأيى أو بما لا أعلم »[2] ومِن هُنا نرى الطَّبَرِىّ يرتضى فى تفسيره دائماً تأويل أهل العلم، ويَعُدُّه التفسير الصحيح[3].

بهذا نستطيع أن نرى فى كراهة البعض فى فجر الإسلام تأويل القرآن، كراهة البحث عما لم يُبَيِّنه الله ولا رسوله، اتقاء للجدل فى الدين، وبخاصة عند ما يتَّصل الأمر بذات الله وصفاته، أو القضاء والقَدَر، ونحو ذلك من المشكلات حقًّا. كما نستطيع أن نرى فى ارتضاء البعض التأويلَ والعناية به، الحرص على فَهْم القرآن ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه، مع الوقوف فى أغلب الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن، أو بِتَعْبير آخر مع عدم الجُنُوح لتأويل القرآن بالهوى عن غير دليل.

ومهما يكن، فإنه بعد هذه الفترة، فترة الصحابة والتابعين، وبعد أن شعر المسلمون بحياة الهُدُوء والاستقرار بعد الحروب الداخلية والفتوحات، ودخل فى

---

(١) الطبرى (تفسير) جـ ١ : ٢٦ . (٢) نفسه .

(٣) نفسه جـ ١ : ٩٦، ٩٧ فى صدد تفسير آية: « وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض — ٢ : ١١ » جـ ١ : ١٣٢ فى تفسير آية : « وأتوا به متشابهاً — ٢ : ٢٥ » ؛ جـ ١ : ١٣٨ فى تفسير آية « إن الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها — ٢ : ٢٦ » ؛ جـ ١٢ : ١٢٩ فى تفسير آية : « ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون — ١٢ : ٤٩ » .

الإسلام من دخل من أصحاب الديانات المختلفة الذين لهم طرائقهم فى بحث وفهم النصوص الدينية ، عكف المسلمون من جهةٍ على فهم القرآن والتَّعَمُّق فى هذا الفهم بجدّ ، وأثار بعض هؤلاء الذين التحقوا بالإسلام دون أن يتمكن من قلوبهم من جهة أخرى ، كثيراً من عقائدهم الدينية التى جَرَتْ منهم مَجْرى الدم ، وصاروا يتجادلون حولها ويُجادِلُون المسلمين فيها ، فى هذه المرحلة التى نجد فيها الأمر كما وصفنا ، والتى قلّت فيها حرارة الإيمان نِسْبِيًّا وأخذ المسلمون يجرُءون على البحث فى القرآن ، نجد الآيات المتشابهة يستعرضها المفكّرون ويُحَلِّلُونها . وكان من هذه الآيات ما يُملى على البعض ، بفهمها على نَحْوٍ خاصّ كأخذها حسب ظواهرها مثلا ، العقائد التى يجب أن يُؤمن بها ، وكان منها ما يُحاوِل آخرون إخضاعها لما يَرَوْن من مذهب . والنتيجة لهذا وذاك ، ما سنرى قريباً من مذاهب مختلفة.

ولكن ، لعل من الطبيعى أن نقف هنا وَقْفَةً قصيرة لنتساءل : ما فائدة أن يشتمل القرآن ، فيما شمل من آيات العقائد ، على ما هو متشابه منها ؟ هذه الآيات المتشابهة التى رأينا كيف ابتُلِىَ « صبيغ » حين أخذ يبحث عنها[1] وكيف قُتِل « معبد الجهنى » بسببها[2] ، والتى صار إلى البِدْعة — إن لم نقل إلى الكفر — كثير ممن دخل فى الإسلام بسبب تأويلها ، على ما هو معروف .

للاجابة عن هذا التساؤل يذكر فخر الدين الرازى أن من فوائد هذه المتشابهات فى القرآن أنه « لو كان القرآن مُحْكَماً بالكُلّية لما كان مُطابِقاً إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مُبْطِلاً لكلٍّ ما سوى ذلك المذهب . وذلك ما يُنَفِّرُ أرباب المذاهب [الأخرى] عن قبوله وعن النّظر فيه » . وأنه

---

(١) انظر ما سبق ص ١٠ .

(٢) نفسه ص ١٠ .

لـكان ، أو بسبب ، هذه الآيات « افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلَّصُ من التقليد »[١] . وهناك سبب آخر يتقدم به الرازى أيضًا ، ويراه أقوى الأسباب لورود آيات متشـابهة فى القرآن . ذلك بأن القرآن كتاب يتَّجه للخاصَّة والعامَّة معاً من الناس . وطباع هؤلاء العامة تنبو فى أكثر الأمر عن إدراك الحقائق خالصة ، أو عارية بعبارة أوضح . فمن سمع من العوام فى أول الأمر أن هناك موجوداً [يريد به الله] ليس بجسم ولا مُتَحَيِّزاً ولا مُشارًا إليه ، ظن أن هذا عدمٌ ونَفْىٌ ؛ فكان الأصلح إذًا أن يُخاطَبَ هذا الفريق من الناس بألفاظ دالَّةٍ على ما يناسب ما يتوهَّمونه ويتخيَّلونه ، ويكون ذلك مَخلوطاً بما يَدُلُّ على الحق الصريح ؛ فالقسم الأول من هذه الآيات يكون من باب المتشابهات ، إذ لم تظهر فيه الحقيقة خالصة صريحة ؛ والقسم الثانى الذى يَكْشِفُ عن الحقيقة آخر الأمر ، هو المُحْكَمَات[٢] .

من هذه الأسباب ونحوها ، التى يَلْتَمِسُها المفسِّرون والباحثون فى القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات المتشابهة ، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التى تعنى أن القرآن بطبيعته ، بسبب هذه الآيات التى هى جزء هام منه ، والتى تتعرّض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان، كان — ولا يزال — من الضرورى أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفى ، وأن يُوحِى بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التى عرضت للمفكرين على توالى العصور فى هذه النواحى . هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائمًا ، باعثًا للفكر ، وداعية

---

(١) الرازى (تفسير) جـ ٢ : ١٠٧ ؛ وانظر الزمخشرى (كشاف) جـ ١ : ١٧٥ .

(٢) الرازى (تفستر) ، جـ ٢ : ١٠٨ . وقارن هذا التعليل بابن رشد (الكشف) ص ٦١ طبعة ميلر .

لاستعمال العقل، و بعبارة أُخرى مَعيناً للتوجيه الفلسفى .

و إن لنا ، ونحن بصدد استخلاص هذه الحقيقة، أن نشير إلى الإمام محمد عبده إذ يقول ، وهو بسبيل الإشارة إلى صفات الله تعالى : « جاء القرآن يصف الله بصفات ، و إن كانت أقرب إلى التنزيه مما وُصِف به فى مخاطبة الأجيال السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم أو الجنس ، كالقدرة والاختيار والسمع والبصر . وعزا إليه أموراً يوجد ما يشبهها فى الإنسان ، كالاستواء على العرش ، وكالوجه واليدين . ثم أَفاض فى القضاء السابق وفى الاختيار الممنوح للإنسان . وجادل المغالين من أهل المذهبين ، ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات ، ووكل الأمر فى الثواب والعقاب إلى مشيئة الله ، وأمثال ذلك مما لا حاجة إلى بيانه فى هذه المقدمة .

فاعتبار حكم العقل ، مع ورود أمثال هذه المتشابهات فى النقل ، فسح مجالاً للناظرين ، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط[1] » .

ولكى لا نُكثِر من الأمثلة لتلك الآيات المتشابهة والتعابير المجازية التى فيها كثير من الإيحاء الفلسفى ، نكتفى هنا بأن نشير إلى الآيات ٢٨ — ٤٢ من السورة ١٥ (الحِجْر — مكية) التى تتضمن خطاب الله للملائكة فيما يتصل بخلق آدم ، هذا الخطاب أوالقصّة التى نجدها فى مواضعَ كثيرة أخرى من القرآن؛ وإلى الآية ١١ من السورة ٤١ (فُصِّلَت — مكية) ، ففيها حكايةُ حديث بين الله والسموات والأرض ؛ وإلى مسألة استواء الله على العرش التى نجدها مثلاً

---

(١) رسالة التوحيد ، ص ٨ .

فى الآية ٥٤ من السورة ٧ (الأعراف — مَكية) ، والآية ٥٨ من السورة ٢٥ (الفُرقان — مكية) ؛ و إلى الآيات التى تَنْسِبُ لله تعالى بعض الأعضاء الجَسَديَّة من يَدَين وعَيْنَيْنِ ووَجْه ونحوها ، مما يُشِير بالتجسيم ، وذلك قبل آية ٦٤ من السورة ٥ (المائدة — مدنيـة) ، الآية ١٣ من السورة ٥٤ (القمر — مكية) ، الآية ٢٧ من السورة ٥٥ (الرحمن — مدنية)، والآية ٢٢ من السورة ٨٩ (الفجرَ مكية) . وأخيراً ، نشير إلى الآيات التى تشهد للجبر ، والأخرى التى تشهد للاختيار ، وما أَكثَر هذين النوعين فى القرآن ! مثلاً آيات ٢٩ — ٣١ من السورة ٧٦ (الإنسان) الآية ٩٦ من السورة ٣٧ (الصافات) ، الآية ١٣ من السورة ٣٢ (السجدة) ، الآية ٨ من السورة ٣٥ (فاطر) بالنسبة للجبر . ثم الآية ٢٧ من السورة ١٤ (إبراهيم) ، الآيتين ٧ و ٨ من السورة ٩٩ (الزلزلة) ، الآية ٣٩ من السورة ٣٧ (الصافات) ، والآية ١٤ من السورة ٨٣ (المطففون) بالنسبة للاختيار .

قلنا إن هذه الآيات وأمثالها ، مما يدور حول الله وصفاته ونحو ذلك من الأمور المتشابهة ، كان من الحتْمِ أن تنبه العقول ، وأن تدفعها إلى أنحاء من التفـكير الفلسفى ، وقد كان . وكان من الحتم كذلك أَن يكون لكل من المفـكرين ، فَرْداً أو طائفة تجمعهم فـكرة واحدة ، موقفه منها ، وقد كان . إلا أن هذا الموقف ، الذى كان لكل طائفة من المفـكرين لم يكن من ضرْب واحد ، لقد كان موقف البعض أن استوحى من القرآن نفسه ، صواباً أو خطأً ، مذهبه ، وذلك هو الشأن الغالب فى موقف أهل السنة وموقف المجسِّمة على ما نعتقد ، مع تأثر هؤلاء المجسِّمة باليهود الذين كان التشبيه معروفاً لدى كثير منهم . وكان من هذه المواقف أيضاً ما كان رأياً أو مذهباً اشترك فى تكوينه التفـكير الحر

وما وصل إليهم من تُراث اليونان، ثم التمس أصحاب هذا المذهب له بعد ذلك السَّنَدَ والدليل من القرآن، وذلك بتأويل ما يحتمل وجوهاً مختلفة من الآيات على ما يتفق وهذا المذهب. ذلك فى رأينا هو موقف المعتزلة. ومع أنه سيجىء لكلٍّ من هذه المواقف مُثُلٌ كثيرة، إلا أننا نرى من الضرورىّ أن نتعرَّف الآن فى إجمال هذه المواقف المختلفة.

جاء فى القرآن آيات تدل، حين تؤخذ بظاهرها، على أن لله وجهاً ويَدَيْن وعينين، وجهة هى السماء، ومكاناً يجلس فيه وهو العرش، ونحو ذلك مما يُوهِمُ التّشبيه والجسميَّة وجواز الانتقال والحركة على الله، وجاءت آيات أخرى تُثْبِت لله صفات مختلفة، كالسمع والكلام ونحوها؛ وطائفة ثالثة من الآيات، منها ما يُصَرِّح بأن الله لا تُدْركه الأبصار، ومنها ما يصحّ أن يَدُلَّ على أنه يُرى بالأبصار.

١ — فى هذه الآيات رأى رجال السلف متابعة الصحابة والتابعين فى موقفهم منها. إنهم غَلَّبُوا — كما يذكر ابن خلدون — أدلّة التَّنْزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه [أى يكون بين الله والخلق مشابهة فى الصفات]، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرّضوا لمعناها بِبَحْثٍ ولا تأويل »[1] و يَذْكُر هنا الشَّهرستانى أن مِنْ رجال «السّلف» مَن أوّل هذه الآيات على وجه يحتمل اللفظ [مثل تأويل « اليد » بالقُدْرة]. ومنهم مَنْ توقَّف فى التأويل، وقال عرفنا بِمُقْتَضَى العقل أن الله تعالى ليس كمِثْله شىء ولا يُشْبِه شيئاً من المخلوقات ولا يُشْبِهُهُ شىء منها: وقَطَعْنا بذلك، إلا أننا

---

(١) ابن خلدون (المقدمة — طبع مصر عام ١٣٢٢ هـ) ص ٣٦٧ .

[هذا دائما رأى الفريق الآخر من السَّلف] لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ؛ مثل قوله تعالى : « الرَّحْمٰنُ على العَرْشِ اسْتَوَى » [١] ، وقوله : « خَلَقْتُ بِيَدَيَّ » [٢] وقوله : « وجاء ربك [٣] إلى غير ذلك من الآيات التى لَسْنَا بِمُكَلَّفِين بمعرفة تأويلها [٤] . ومن هؤلاء الذين وقفوا هذا الموقف « مالِكُ ابْنُ أَنَس » وأحمد بن حَنْبَل [٥]. لقد سُئِلَ الأول عن معنى قول الله تعالى « الرَّحْمٰنُ على العَرْشِ اسْتَوَى » : فقال « الاستواء معلوم والكَيْفِيَّةُ مجْهُولة ، والإيمان به واجب ، والسُّؤال عنه بِدعة » [٦] .

ب — إلا أنه شَذَّ ، فى عَصْرِ هؤلاء وبعدهم ، جماعة رأوا الأخذ بظاهر هذه الآيات وما يناسبها من حديث الرسول ، ورأوا تفسيرها حسب ظاهرها من غير تأويل ، فوقعوا فى التَّشبيه المحض والتَّجْسيم الصريح . حقًّا ، إن بعضهم اعتقد أن لله وجْهاً ويدًا وقدماً ؛ وبعضهم ذهب إلى أن الله تعالى له جهةٌ هى السماء ، يَنْزِل منها حين يريد ، وعرْشا يستوى جالساً عليه ، وكلاماً له صوت وحروف .

بذلك ، كما نرى ، أشبه الأولون فى ذات الله ، وأشبه الآخرون فى صفاته ، وأنهم جميعاً آلُوا إلى التجسيم [٧] . ومن هؤلاء المشبِّهة المجسِّمة جماعة من الحنابلة

---

(١) قرآن ٢٠ : ٥ (طه — مكية) .
(٢) نفسه ٣٨ : ٧٥ (ص — مكية) .
(٣) نفسه ٨٩ : ٢٢ (الفجر — مكية) .
(٤) الشهرستانى (الملل والنحل — كيورتن) ج ١ : ٦٤ ؛ انظر كذلك ص ٧٦ .
(٥) كلاهما من أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة . وقد توفى الأول عام ١٧٩ هـ (٧٩٥ م) والآخر عام ٢٤١ هـ (٨٥٥ م) .
(٦) الشهرستانى (الملل والنحل — كيورتن) ج ١ : ٦٥ ؛ وانظر أيضاً ص ٧٥ و ٧٦ .
(٧) ابن خلدون (مقدمة) ص ٣٧٦ و ٣٦٨ ؛ قارن الشهرستانى ج ١ : ٧٧ .

[أتباع الإمام أحمد بن حنبل ، وإن كان مخالفاً لهم فى هذه الاعتقادات] الغَلاة ، الذين أَوْقعَهم فى هذه الهاوية تَطَرُّفُهم فى الأخذ بظاهر النصوص ، وتفسيرها كما وردت بدون إعمال العقل فى تأويلها بما يتّفق وجلال الله وما يجب أن يتّصف به من كمال . وقد حكى عنهم الإيجى (+ ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م) فى هذه الناحية ما تَأْنَفُ الآذان من سماعه(١) .

حـ — وأخيراً ، على النقيض من رأى هؤلاء الغُلاة فى التَّمسُّك بظاهر ما تشابه من الآيات والأحاديث المُتعلِّقة بذات الله وصفاته ، فصاروا إلى ما رأينا من تشبيه وتجسيم ، نجد المُعْتزلة الذين ساعدهم ما عرفوه من الفلسفة اليونانية — إذ كانوا أكثر الفِرَقِ الكلامية الإسلامية اتصالا بها وإفادةً منها — على تكوين تصوُّر وفهمٍ خاص لذات الله يَنْفِى عنه كل صفة ، تأكيداً لوَحْدَته وتنزيهاً له عن أن يتَّصف بما يتّصف به أحدٌ من خلقه — نجد هؤلاء المعتزلة : يصيرون إلى التَّعْطيل بنفى كل الصفات ، وإلى تأويل الآيات الخاصة بها بصفة مُطْلقة(٢) .

ورَأْسُ هذه الفِرْقة هو واصل بن عطاء (+ ١٣٠ هـ / ٧٤٧ م) ، حتَّى إن بعض المؤلفين القُدَامَى يُلقِّبها أحياناً بالواصلية(٣) ، كما يذكره آخر بأنه شيخ المعتزلة وَقَدِيمُها(٤) . على أن المُؤسِّس الحقيقى لهذه المدرسة هو ، على ما نعتقد ،

---

(١) الإيجى (مواقف) ص ٢٧٣ .

(٢) المقابلة بين المجسمة والمعتزلة فى هذه الناحية معروفة ؛ ولكن انظر مثلا شتروتمان (R. Strathmann) دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه ، جـ ٤ : ٧١٩ — ٧٢٢ .

(٣) الشهرستانى (الملل والنحل — خانجى بمصر) جـ ١ : ٥٧ .

(٤) المسعودى (مروج) جـ ٤ : ٥٤ .

أبو الْهُذَيْل العَلَّاف ، شيخ المعتزلة الأكبر ، كما يصفه الشهرستانى[١] ، والذى عاش فى القَرْنَيْن الثانى والثالث من الهجرة .

وكان من تَنْبيه القرآن ، باشتماله على مثل هذا الضرب من الآيات ، العقلَ إلى التفكير ، وإيحائه بغير قليل من الحُلول لبعض المشاكل الفلسفية الهامة ، أن ظَهَر فى البيئة الإسلامية كُتُب « العقل » لِدَاوُد بن المُحَبَّر وأمثاله . ولكن مَن هو دَاوُد هذا الذى يُعْنَى فى تلك الفترة المُبَكِّرَة من تاريخ الإسلام الفكرِى بالتَّأليف فى « العقل » كتاباً خاصًّا ؟ وما كتابه وقيمتُه ؟ وَما دِلالةُ هذا العمل ؟

١ — أما عن الأمر الأول : فالمؤلفُ هو ، كما يَذْكُر صاحب مِيزان الاعتدال ، دَاوُد بن المُحَبَّر بن قَحْذَم أبو سُلَيْمان البِصْرِى صاحب كتاب العقل ، ولَيْتَهُ لم يُصَنِّفه ! ما زال معروفاً بالحديث ، ثم تركه وصَحِبَ قَوْماً من المُعْتَزِلة فأفسدوه[٢] .

ويَذْكُره « ابن تَيْمِيَة » ، حين سُئِلَ عن رَأيه فى هذا الحديث : « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقْبِلْ فَأَقْبَل ، ثم قال له أَدْبِرْ فَأَدْبَرْ ، فقال وعِزَّتِى ما خَلَقْتُ خَلْقاً أَكْرَمَ علىَّ منك فَبِكَ آخُذُ ، وَبِكَ أُعْطِى ، وَبِكَ الثَّوابُ والعقاب » — نقول حين سُئل « ابن تيمية » عن رأيه فى هذا الحديث ، قال : هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صَنَّف فى فضل العقل كداود بن المحبَّر ونحوه[٣] . ثم يَذْكُر رأيه فى الحديث فيقول : « وَاتَّفَق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف ، بل مَوْضُوع » . ثم يذكر ابن تيمية فى موضع آخر بأن

(١) الشهرستانى (الملل والنحل – خانجى بمصر) جـ ١ : ٣٣ ؛ وانظر Nyberg ، دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « المعتزلة » ، جـ ٣ : ٨٤٣ .

(٢) الذهبى (ميزان) جـ ١ : ٣٢٤ ، تحت رقم ٢٥٩٩ .

(٣) ابن تيمية (بغية) ص ٥ .

داوُد بن المحبّر قديم فى أوائل المائة الثالثة ، وأن كتاب « العقل » له من أشهر ما أُلِّف فى هذه الناحية[١] .

ويَرْوِى أبو طالب المكى (٣٨٦ هـ — ٩٩٦ م) أن ابن المحبّر لما صَنَّف كتاب « العقل » جاء إليه « أحمد بن حَنْبَل » فطلبه منه ، لكنَّه لم يُعْجِبْه بعد أن تَصَفَّحَهُ لأنه كما قال : « فيه أسانيد ضُعَفَاء » ، غير أنه طلبه منه مرة أُخرى ونظر فيه طويلاً بِعَيْن الذى ينظر للموضوع نفسه ، لا بعين الناقد للسَّنَدِ فقط ، ثم ردَّه عليه وقال : « جزاك الله خيرًا ، قد انْتَفَعْتُ منه منفعة بيِّنة[٢] » .

٢ — هذا كل ما أمكن معرفته عن الكاتب، مع شدَّة الرَّغبة و بعد البحث الطويل. أما الكتاب الذى لا يوجد بين أيدينا لِسُوء الحظّ ، فيظهر أنه مجموعة من من الأحاديث تُشِيدُ بالعقل وفضله فى المعرفة . و إن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة لَيس منها شَىء صحيح مَوْثُوق بصحَّته ، كما يُؤكِّدُ نَقَدَةُ الرِّجال والأسانيد .

نَقَلَ « ابن تيمية » عن الحُفَّاظِ وأهل المعرفة بالحديث أن الأحاديث المَرْوِيَّة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى العقل لا أَصْل لِشىء منها ، وأنه ليس فى رُوَاتِها ثِقَةٌ يُعْتَمَد . ذلك بأنه ذَكَرَ أبو الفَرَجِ الجَوْزِى فى كتابه المعرُوف عن الأحاديث الموضوعة عامة ما رُوِى فى العقل عن النبى .[٣] ويقول الدّارُ قُطْنِى ، كما يَنْقُل « ابن تيمية » أيضاً ، : « وقد رُوِيَتْ فى العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شىء يَثْبُتُ »[٤] ويظهر أن كتاب العقل ، كما يَذْكُر

---

(١) نفسه ص ٢٩ .
(٢) أبو طالب المكى (قوت) ج ٢ ص ١٥٢ .
(٣) ابن تيمية (بغية) ص ٥ و ٦ ؛ وانظر أيضاً ص ٣٠ .
(٤) نفسه ص ٦ .

« الدَّارُ قُطْنِي » وَضَعَه أرْبعة ، وابن المحبَّر يجيء بينهم الثانى فى الترْتيب الزَّمَنى (وكل منهم يأخُذُ الأحاديث التى تُكَوِّنُ مادة الكتاب ويَرْوِيها بأسانيد جديدة مِن عِنْده .

ومهما يكن ، فإن من هذه الأحاديث ما يَنْسبُ إلى الرسول أنه يقول بأن أفضل الناس فى الدنيا والآخرة من كان أكْمَلَهُم عقلا ، وإن لم يكن أكْمَلَهم عِبادةَ . كما أنه يوجد فى هذه الأحاديث هذا الحديث : إن الرجل لَيَكُون من أهل الصِّيام وأهْل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فَمَا يُجْزَى يوم القيامة إلا بِقَدْرِ عقله » . « وابن تيمية » الذى أمَدَّنا بمادة غير قليلة عن كُتُب العقل تلك ، لا يَشُكُّ فى أن المراد بهذه الأحاديث ، إن كانت صحيحة ، العقل الإنسانى ، أى لا العقل الذى يَرَوْن أنه أعظم المخلوقات بعد الله كما هو رأى الكثير من أصحاب كُتُب « العقل » وغيرهم الذين يستندون فى رأيهم — ليجعلوه مقبولا فى البيئة الإسلامية على ما نعتقد — إلى الحديث الذى ذكرناه منذ قليل .

٣ — وبعد هذا ، سواءاً كانت تلك الأحاديث ، التى رواها واستند إليها « ابن المُحبَّر فى كتابه « العقل » ضعيفة أو موضوعة ، فإن هذا العمل ، نعنى تأليف كُتُب فى العقل تجْعله يعلو فى القيمة عن الصَّلاة والحجّ والجِهاد مَثَلاً من أنواع العبادات والقربى لله ، له دلالته التى لاشك فيها .

ابن المحبَّر كان من أصحاب الحديث ، على ما ذكرنا مُنْذُ قليل ، ثم صَحِبَ قوماً من المعتزلة فأفسدوه ، كما سبق أن روى لنا الحافظ الذَّهبى فى كتابه ميزان الاعتدال[1] . والمعتزلة كانوا أوَّل من أشاد بالعقل فجعلوه الفيصل فى أمر العقيدة

---

(١) انظر ما سبق ص ١٨ هامش ٧٦ .

والإيمان ، حتى ليقول فى مدحه أحد قُدَامَى رجالهم وهو بِشْر بن المُعْتَمِد من بغداد :

لله دَرُّ العقــل من رائِدٍ … وصاحب فى العُسْر واليُسْرِ

وَحَاكِمٍ يَقْضِى على غائِبٍ … قَضِيَّةَ الشَّــاهِدِ لِلْأَمْرِ

وإنَّ شيئًا بَعْضُ أَفْعاله … أن يَفْصِلَ الخَيْرَ من الشَّرّ

لذُو قُوًى قد خصَّهُ ربُّه … بخالص التَّقْديسِ والطُّهر(1)

ومن ثم ، نتيجة لهذه النزعة العقلية ، عَمِلَ المعتزلة على تأويل جميع الآيات التى لا تَتَّفِقُ ومذهبَهم وفهمَهم لذات الله وصفاته ونحو ذلك من مسائل علم الـكلام . إذًا ، وَجَد ابن المُحبِّر ، ومن كان على شاكِلَته ، نفسه فى بيئة يَغْلِبُ عليها الاسْتِمْسَاكُ بالمأْثُور فى فهم القرآن وتفسيره ، وترى فى إعمال العقل بحُرِّيَّةٍ فى تأويله ، شيئًا يُشْبِه انتهاك حُرْمته ، وخُرُوجًا عما سَنَّهُ الرسول وأصحابه ورجال السَّلف الصَّالح . كما وَجَد أن فى القرآن نفسه ما يجب أن ينظر فيه العقل بإنعام لتأويله حتى يتَّفق بعضه مع بعض، وأن هذا القرآن نفسه يَحُثُّ على أن ينظر الإنسان بعقله فيما يقع عليه نَظَرُه من السماء والأرض ، واختلاف الليل والنهار وتعاقُبِهما ، وما يكون من ذلك من ظواهر مختلفة(2). إزاء هذا كله ، رأى ابن المحبِّر أن من الخير كتابةَ كتاب يُهَوِّن على الناس به تَرْكَ تفْسير القرآن بالمأثور أحيانًا ، ويُجَرِّؤُهُم على استعمال العقل فى تأويله ؛

---

(1) الجاحظ (حيوان) حـ ٦ : ٩٥ ، نقلا عن جولد زيهير (عقيدة) ص ٨٢ = ٩١ (من الترجمة العربية) .

(2) القرآن ملىء « بالآيات التى تحث على استعمال العقل وتنعى على من يهمل ذلك ؛ انظر مثلا ٤٥ : ٥ و ١٣ (الجاثية – مكية) ، ٣ : ١٩٠ و ١٩١ (آل عمران – مدنية) .

وذلك بجمع حديث من هُنا وآخر من هناك ، على أن تَهْدِفَ كل هذه الأحاديث لِغَرَضٍ واحد ، هو الإشادةُ بالعقل ورَفْعُه مكانا عَلِيًّا ، وجَعْلُ استِعْماله عبادةً تَفُوق الصلاة مثلا كما رأينا منذ قليل (١) .

هذا الذى نقول ، فى دلالة كُتُب « العقل » فى تلك الفترة ، ليس إلا فَرْضًا نَتَقَدَّمُ به . إن عدم معرفتنا بالكتاب ، الذى ألّفه بصفة خاصة « ابن المحبِّر » ، لا يجعل من الممكن معرفة حقيقة الباعث الذى دفع مؤلفه إلى كتابته ، ولا الغاية التى كان يَهْدِفُ إليها .

والقرآن لم يَقْبَلْ كثيراً من الفلسفة فقط بسبب بعض الآيات الكثيرة ، التى أشرنا إلى بعضها والتى هى جزء له خطره منه ، بل أيضًا بسبب بعض خصائص أسلوبه .

القرآن كتاب مَنْثُور ، خَلَص من قيود الشِّعر والسَّجْع ؛ فهو لهذا يُوحى ، إلى حد كبير بتفكير ، منهجى فى المسائل التى تناولها ، صراحة أو إشارة ورمزاً (٢) . والفاصلة التى تُخْتَتَمُ بها الآيات ليست فى شىء من القافية فى الشِّعر ، هذه القافية التى تتكرَّر دائمًا وتُلْتزَمُ فى القصيدة كلها بخلاف الفاصلة القرآنية التى لا تُلْتزَم دائمًا ، لا فى السورة كلها ، ولا فى جزء كبير منها . ولأن الشاعر مُقَيَّدٌ بهذه القافية ، يَعْسُر عليه فى الغالب أن يتابع فِكْرَته على النَّهج المنطقى ، كما يَعْسُر عليه أحياناً رعاية بعض قواعد اللغة . ومن هنا قيل : يُغْتَفَرُ للشاعر ما لا يُغْتَفر للناثر ، بمعنى أن علماء النحو جعلوا مُباحاً له مخالفة ما يُضْطَرّ لمخالفته من قواعد

---

(١) انظر ما سبق صفحة ١٩ .

(٢) هذه النظرية الصحيحة ذكرها الأستاذ « ماسينيون » كثيراً فى دروسه بمدرسة الدراسات العليا ، ودلل عليها بمثل كثيرة من القرآن ، عامى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ .

النحو . أما الفاصلة فى القرآن فإنها ليس من الضرورى أن تنتهى بها الفكرة ، بل إنها لتسمح بمتابعة الفكرة الواحدة فى جملة آيات معاً .

ثم من ناحية طريقة علاج المشاكل ، نجد الفلسفة ، شأنها شأن كل عِلْمٍ بوجه عام ، تلتزم التَّحديد ، وهذه الخاصة نجدها بوضوح فى القرآن كما لاحظ بحقٍّ الأستاذ « ماسِّينيون[١] » .

مثلاً ، فى ناحية ذات الله وصفاته ، يذكر القرآن أنه « اللهُ أحدٌ ، اللهُ الصَّمَد لم يَلِدْ ولم يُولَد ولم يَكُنْ له كُفُواً أحد[٢] » . كما يذكر فى موضع آخر أنه « ليس كَمِثْلِه شئ[٣] » . وأنه سَمِيعٌ « يَسْمَعُ السِّرَّ وأَخْفَى[٤] » وما من دابَّةٍ فى الأرض إلا « وَيَعْلَم مسْتَقَرَّها ومُسْتَوْدَعَها[٥] » .

وفى بيان كيف خَلَق الله العالم ، يذكر القرآن أنه « خَلَق السَّمَوَات والأرْضَ فى سِتَّةِ أيام[٦] » . ثم يذهب فى التحديد إلى بيان ما كان من تَرْتيبٍ فى خلق السموات والأرض وما اشتملت عليه من ليل ونهار ، وماء ومرعى[٧] ، وغير هذا وذاك . كما نراه فى موضع آخر يَنُصُّ على أنه حين قصد إلى خلق السماء كانت دُخاناً[٨] . كما نراه أخيراً ، من باب التمثيل لخاصية التحديد فى القرآن ، يذكر

---

(١) مرجعنا فيما نشير إليه هنا من آراء الأستاذ « ماسينيون » هو دائماً ، عند عدم ذكر المرجع ، دروسه القيمة غير المنشورة السابقة الإشارة إليها .

(٢) القرآن ١١٢ : ١ — ٥ .

(٣) القرآن ٤٢ : ١١ (الشورى — مكية) .

(٤) نفسه ٢٠ : ٧ (طه — مكية) .

(٥) نفسه ١١ : ٦ (هود — مكية) .

(٦) نفسه ١٠ : ٣ (يونس — مكية) .

(٧) نفسه ٧٩ : ٢٧ — ٣١ (النازعات — مكية) .

(٨) نفسه ٤١ : ١١ (فصلت — مكية) .

أن الخلق ، مَثَلُه مَثَلُ كل أمر يريده الله ، يتمُّ بلا واسطة من كائنات معقولة محضة بينه وبين هذا العالم . بل إن الخلْقَ يتم فقط بقوله « كُنْ » ، فإذا الشيء يكون[١] .

على أن القرآن وإن كان يتمثّل فيه التحديد أحياناً كثيرة أو قليلة فيما يجب فيه التحديد كما رأينا ، فإنه من جانب، يجب أن تلاحظ أن القرآن نفسه ترك التحديد أحياناً أخرى عَمْدًا ، وهذا كما لاحظ بحقٍّ الأستاذ ماسِّينيون ، مما يدفع العقل للتفكير الفلسفي — فيما هو مجال الفلسفة — لفهم مايريد القرآن تمامًا.

حقيقة ، حين يتكلم القرآن فى آيات كثيرة عن السماء بأنه خَلَقَها والأرض فى ستة أيام[٢] ؛ وبأنه يجب التَّفكُّر فيما هى السموات والأرض، وفى خَلْقِهما ، وفى ماذا فيهما — حين يتعرض القرآن لذلك فى مناسبات كثيرة ، لم يُبيِّن لنا مطلقاً ما هى السماء ، ولا ما المادة التى خُلِقت منها هى والأرض، وهل هذه المادة قديمة أو حادثة ، . . . . وحين يتكلم عن الرُّوح لم يبين كذلك ما هى ، وذلك حين يقول : « ويَسْأَلُونَكَ عن الرُّوح ، قُلْ الرُّوح من أمْرِ رَبِّى ، وما أُوتِيتُمْ من العِلْم إلا قَليلاً »[٣] ، وكذلك كان الأمر فى مشاكل أخرى غير قليلة .

لنا أن نقول إن معنى هذا كله ونحوه أن القرآن بعدم التحديد المقصود فى هذه المسائل وأمثالها ، مما تُعَالِجُه فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة — يدعو العقل بعد أن أثار له المشكلة بوجه عام إلى النظر والتفكير ، وتكون النتيجة — أى نتيجة التفكير مع عدم تحديد الحل الصحيح من جانب القرآن — أن كل

---

(١) قرآن ٣٦ : ٨٢ (يس — مكية) .
(٢) نفسه ١٠ : ٣ (يونس — مكية) .
(٣) نفسه ١٧ : ٨٥ (الإسراء — مكية) .

مذهب فى حلول هذه المشاكل لا يصطدم بالقرآن ، وإن لم نَقُلْ يجد له سَنَدًا منه نفسه . ودليل ذلك ما نرى من أقوال المفسرين ومذاهبهم ، وبخاصة فى هذا العصر الحديث ، الذين يحاولون أن يجدوا فى القرآن نِتاج كل تفكير حديث ، وذلك بلا ضرورة ، ودون أن يصيبوا الحق فى أكثر ما يذهبون إليه[1] .

ثم ، وهناك ناحية لها أهميتها الخاصة ، لأن القرآن يدعو إلى التفلسف من ناحية أخرى ، هذه الناحية هى أنه فى سبيل تقرير ما أراد عن عقائد ، يقدِّم بين يَدَىْ ذلك ما يصح أن يكون — بشىء من الملاحظة والنظر والتفكير — أدلة عليها . وهذه الوجوه من الأدلة . مختلفة فى أنواعها وطُرُقها إلى درجة يصح لنا أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى إلى حدّ ما ، أصول نظرية فى المعرفة وإن كانت فى شَكل أوّلى rudimentaire ، وأنه دعا من يتَّجه إليهم بهذا النوع من الأدلة إلى إعمال الفكر فيما يراه ويُحسُّه بأى نوع من أنواع الحس ، للوصول إلى المجهول . تجد هذا فيما يتصل بوجود الله نفسه ، وفيما يتصل بأنه واحد لا شريك له من خلقه ، وفيما يتصل بالبعث والحياة الأخرى ، وفيما يتصل بغير هذا كله من العقائد الدينية .

ا — مثلا ، فى التَّدليل على أن هذا العالم لم يوجد وحده بمحض الصدفة أو من الطبيعة ، بل هو عمل خالق يستحق أن يُعبد وحده ، يقول القرآن : « إنَّ فِى خَلْقِ السَّموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفُلْكِ التى تَجْرِى فى البحر بما ينفع الناس وما أَنزَلَ الله من السّماء من ماء فأحْيا به الأرض بَعْدَ مَوْتها وبَثَّ فيها من كُلِّ دابَّة وتَصْرِيف الرِّياح والسَّحاب المُسَخَّر بين السَّماء والأرض لآياتٍ

---

(١) انظر مثلا ما ذهب إليه مفكر ومفسر حديث جداً مثل طنطاوى جوهرى الذى ولد عام ١٢٨٧ هـ ؛ ١٨٧٠ م ، وذلك فى تفسيره الضخم المشهور .

لِقَوْمٍ يَعْقِلُون »[١] ؛ ويقول : « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إلى السَّماء فَوْقهم كيف بَنَيْنَاها وزَيَّنَّاها وَمَا لَهَا من فُرُوج ، والأرضَ مَدَدْناها وألقَيْنا فيها رواسىَ وَأَنْبَتْنا فيها من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ، تَبْصِرَةً وذكرى لكلِّ عبد مُنيب»[٢].

فهذه الصُّور التى رَسَمَتْها هذه الآيات — وأمثالها كثير فى القرآن —[٣] من وُجود السموات طبقات بَعْضُها فوْق بعض ، وما يَتَرَاءى فيها من شموس وكواكب، وما هى عليه من نظام دقيق لم يُصِبْه حتى الآن أى خلل أو اضطراب؛ ووجود الأرض بما عليها من جبال و بحار ، و بصلاحيتها تماماً لمقام الإنسان والحيوان عليها ، واختلاف الرياح من آن لآن ، ونزول المطر الذى به حياة الأرض وما عليها من حيوان و إنسان حسب نظام خاص — نقول إن كل هذه الصور ، ونحوها ، التى تؤخذ من هذه الآيات ، تُوقِظُ الفكر وتدعو للنظر والتأمل ، وتكون النتيجة أن يصل الإنسان بهذا التفكير إلى أن لهذا العالم — أرضه وسمائه وما بينهما — خالقاً يستحق وحده أن يكون المعبود .

وهذا النوع من التدليل نجد فيه الدعوة قويّة إلى وجوب الملاحظة ، وإلى التفكير فى الموجود المشاهَد ، للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول . أى أن وسائل هذا الضرب من المعرفة هى الحواس والعقل معاً . والمعرفة التى تكون من ذلك تكون معرفة يقينيّة لا شك فيها . ومن أجل هذا نجد القرآن يقول بقوة فى مَطْلَع الآية الثانية : أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إلى السماء ! كما يقول فى موضع آخر : « وفى الأرض آياتٌ للموقنين ، وفى أنفسكم أفَلَا تُبْصِرُون ! »[٤] ومعنى هذا

(١) ٢ : ١٦٤ .
(٢) ٥٠ : ٦ — ٨ .
(٣) انظر مثلا ٣ : ١٩٠ ، ١٠ : ٦ .
(٤) ٥١ : ٢٠ و ٢١ .

كما هو واضح ، وجوب الملاحظة والتفكير فيما يُحسُّه المرء ويشاهده ليصل من ذلك إلى ما لم يكن يعرفه .

بل إن القرآن فى هذا السبيل ، سبيل الإلحاح على وجوب الملاحظة والتفكير يجعل من لا يَنْتفع بحواسه وعقله فى صف البهائم أو أنزل ، ويحكم عليه بأن مأواه جهنم فى الدار الأخرى ، وهذا حين يقول : « ولقد ذَرَأْنا لجهنم كثيراً من الجن والإنْس لَهُمْ قُلُوب لا يَفقَهُون بها ولَهُم أعين لا يُبْصِرُون بها ولَهُم آذان لا يَسْمَعُون بها أُولئك كالأنعام بل هُمْ أَضَلُّ أولئك هم الغافلون » [1] وهذا حق ! وإلا فَلِمَ مُيِّزَ الإنسان عن الحيوان بما مُيِّزَ به من حواسّ لها فى حياته دَوْرٌ أسمى بكثير جدًّا من أمثالها فى الحيوان ، ومن عقل به يهتدى — إن أراد — إلى الحق والرَّشاد !

ب — ومَثَلٌ آخر . يريدُ الله أن يقرِّر أنه وحده هو الإلـه لا شريك له فيقول : لو كان فيهما [يريد السماء والأرض] آلهةٌ إلا الله لَفَسَدَتا » [2] ؛ ويقول فى موضع آخر : ما اتَّخَذَ الله من وَلَدٍ وما كَان مَعَه مِن إلـهٍ إذًا لَذَهَبَ كلُّ إلـه بما خَلَق ولَعَلَا بَعضُهُمْ على بعض » [3] هاتان الآيتان تدعُوان بلا ريب إلى إعمال الفكر للوصول إلى اعتقاد أن الله هو واحد ، وإلا لما وُجِدَ العالم على هذا النظام ، ولما بقى على كماله حتى الآن . أو بكلمة واحدة ، وإلا لفسد العالم كله : سماؤه وأرضه . أما فَهْمُ لماذا يَفْسُدُ العالم لو كان فيه أكثر من إلـه ، فقد اختلف فى تَصْويره الأشاعرة من المتكلمين وابن رشد مثلا ؛ ولكن الجميع

---

(١) ٧ : ١٧٩ .

(٢) ٢١ : ٢٢ .

(٣) ٢٣ : ٩١ .

وصل بهاتين الآيتين إلى تقرير وحدانيَّة الله كما هو معروف .

وإذا كان هذا النوع من التدليل على صفة الوحدانية لله تعالى قد يَعْسُر فهمه على كثير من الناس ، فإن القرآن دعا إلى هذه العقيدة نفسها من طريق آخر سهل الإدْراك للناس جميعاً . إنه لتقدير نفْى أن يكون لله شريك يقول : « أمْ جَعَلُوا لله شُرَكَاء خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخلْق عليهم ! قُل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (١) ؛ ويقول فى مناسبة أخرى : « ذلكُمُ الله رَبُّكُم لَهُ الْمُلْك والذين تدْعُون من دونه ما يَمْلكُون من قِطْمير، إن تَدْعُوهم لا يسمعُوا دُعاءكم ولَوْ سَمِعُوا ما اسْتجابوا لكم . . (٢) حقًّا ، إن أى إنسان يسمع هذه الايات تَلْفِتُهُ إلى وحدانية الله لأنه وحده هو الذى خلق كل شىء ، يأخذ عقله حتماً فى التفكير وينتهى بلا ريب إلى أن خالق هذا العالم وكل ما يشتمل عليه من جليل أو حقير هو الله وحده لا شريك له ؛ وإلا لكان لغيره ممَّن يَزْعم البعض أنهم شركاء لله ، شىء من الْخَلق صدر عنهم . ولهذا يقول القرآن فى الآية الأولى ما معناه : هل الذين جعلوهم شركاء لله خلقوا شيئاً كما خلق هو ، فكان من ذلك أن اشتبه الأمر على هؤلاء المشركين ، وحينئذ يكون لهم شىء من العُذْر ! ثم بعد هذا التساؤل الإنْكَارِىِّ من جانب الله يقول : الله وحده خالق كل شىء ، فهو إذًا وحده الإله . ولهذا أيضاً يقول فى الآية الأخرى بأن هؤلاء الذين جعلتموهم شركاء لله لا يملكون شيئاً مّا ، فكيف يكونون شركاء لمن يملك العالم كله ويُصَرِّفه كيف يشاء ! بل إنهم [هؤلاء الشركاء] لا يسمعون منكم حين تَدْعُونهم فى أمر من الأمور ، ولو سمعوا دعاءكم ما قَدَرُوا على إجابتكم

---

(١) ١٣ : ١٦ .

(٢) ٣٥ : ١٣ و ١٤ .

لأنهم لا يقدرون على شيء مّا لأنفسهم أو لغيرهم ، فكيف تجعلونهم فى صف الإلـه !

حـ — ومثال أخير نكتفى به فى هذه الناحية ، ويشير من طُرُق المعرفة ، بعد طريق الملاحظة ، إلى وجوب قياس الغائب على المشاهد فى المسائل التى يجوز فيها هذا القياس الذى يسمى بالقياس الأولى . والأمر يتعلق بتقدير أن الإنسان لم يُخلق فى هذه الحياة عَبَثًا ، وأنه حَتْمًا سيرْجِـعُ إلى الله فى حياة أخرى ليؤدى حساب ما عمل فى هذه الحياة الدنيا . وفى هذا يقول القرآن : « يا أيّها الناس إن كُنْتُمْ فى رَيْب من البَعْث فإنّا خَلَقْناكُم من تُراب . . . وتَرَى الأرض هامِدَةً فإذا أَنْزَلْنا عليها الماء اهتزَّت ورَبَتْ وأَنْبَتَتْ من كُلِّ زَوْجٍ بَهِيج ، ذلك بأن الله هو الحقّ وأنه يُحْيِي الموتى وأَنَّه على كل شَيْءٍ قدير ، وأَنَّ السَّاعَة آتيةٌ لا رَيْبَ فيها وأنَّ الله يَبْعَثُ من فى القُبُور »(١) ؛ ويقول فى آية أخرى : « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أَنْزَلْنا عليها الماء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إن الذى أحْياها لَمُحْيِي الموتى إنَّهُ على كلّ شيء قدير »(٢) ؛ ويقول أخيراً فى موضع آخر : « وَضَرَبَ لنا مثلا ونَسِيَ خَلْقَه قال من يُحْيِي العظام وهى رَميمٌ ، قُلْ يُحْيِيها الذى أَنْشَأَها أول مرة وهو بكلِّ خَلْق عليم »(٣) .

لا ريب فى أن هذه الآيات ونحوها تدعو إلى نوع خاص من التفكير ، يقوم على النظر فى المشاهد وقياس الغائب عليه ، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب . أى أن الإنسان حين تَلْفِتهُ هذه الآيات إلى خَلْقه أول الأمر من

(١) ٢٢ : ٥ — ٧ .
(٢) ٤١ : ٣٩ .
(٣) ٣٦ : ٧٨ و ٧٩ .

لا شيء ، أو من تراب لا حياة فيه كما جاء فى هذه الآية الأولى ؛ وحين يرى الأرض تَنْبَعِثُ فيها الحياة ، بعد الموت ، إذا ما أنزل الله المطر عليها — الإنسان حينئذ ، يأخذ عقله فى التفكير ليصل إلى أن الله الذى فعل هذا قادر بلا شك على إحياء المرء من جديد بعد أن يموت ، وإلى أن يوم الحساب آت لا ريب فيه .

ولم يَفُت القرآنَ بعد هذا كله أن يُنَبِّه إلى ما للتَّقْليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات les traditions من خطر كبير فى إفْسَادِ تفكيره وحُكْمِه على الأشياء . لهذا نَعَى القرآن بشدة على الذين يَجْمُدُون على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأى ، فيَمْنَعُون بذلك عُقُولهم من التفكير الحق والبحث غير المُقَيَّد للوصول إلى الحقيقة[1] . وهذا اللوم الشديد على التَّقْليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف ، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على أساس صحيح .

وأخيراً ، وهذا جانب هام من جوانب البحث فى القرآن لم يتعرض له كثير ممن نظروا فيه وبخاصة علماء الكلام ، القرآن بطبيعته يدعو إلى التفكير كذلك بسبب ما اشتمل عليه من أمور الغيب ودعوته إلى الإيمان بها ، وبإعداده بهذا لما وراء الفلسفة التى ليس للعقل وحده أن يصل إليها ، ولعل هذا هو الغرض الأول للقرآن نفسه ، ومن ثَمَّ يجب فى رأينا أن يكون الغايةَ من علم الكلام .

حقا ، إن علماء الكلام عملوا جهدهم ، كما سترى فيما يأتى ، على الانتفاع من

---

(١) انظر مثلا ٢ : ١٧٠ ؛ ٧ : ٢١ .

القرآن فى تكوين العقائد الدينية وفى التدليل عليها وحفظها من تشويش أهل البدع والملاحدة[1] . ولكن فاتهم أنه ليس لهذا فقط أُنزل القرآن . إنه جاء أولا لتعريفنا بالله معرفة حقّة ، ثم لإعدادنا بهذه المعرفة متى تمّت لنا ، لأن نؤمن بكل ما أخبرَنا به من الأمور الغيبيَّة التى لم يستطع العقل حتى الآن إدراكها : ذات الله وصفاته ، الدار الأخرى وما يكون فيها مثلا . ومتى وصل القرآن إلى هذا ، بمن يُنعم فيه النظر والتفكير ، يكون قد وصل به للإيمان الصحيح الكامل . ثم هذا الإيمان يستتْبع التفكير فى هذه العقائد التى هى موضوع الإيمان ، وإن تأخرت مرحلة التفكير هذه وفلسفة تلك العقائد فترة قصيرة أو طويلة ، كما نعرف من تاريخ التفكير الدينى فى الإسلام .

حين يذكر القرآن فى آيات كثيرة ، سبق ذِكْرُ بعضها أو الإشارة إليها ، أن الله هو الذى خلق السموات والأرض ، وهو الذى يُسَخِّرُ الشمس والقمر ويصرّف الرياح ويُحيي الأرض، بعد موتها بما يُنْزل عليها من ماء[2] ؛ يكون من معناه لَفْتُ عقولنا أن الله هذا ، الذى هذه الأمور بعض أفعاله وآثاره ، هو مالك الأمر كله ، وليس لأحد من خَلْقِه شركة فيه ، فيجب إذًا أن نخضع له تمام الخضوع ، وأن تجعل غايتنا الأولى من هذه الحياة معرفتَه والوصول إليه بالقدر المستطاع . وحين يذكر القرآن أيضاً طَرَفًا من حادث موسى والشجرة ، وما كان من حديث بين الله وبين كليمه[3] ، يكون معناه لفت عقولنا كذلك إلى أن نعرف الله بما وصف به نفسه . وهكذا ، لا نجد فى القرآن سورة تَخْلُو من

---

(١) وانظر مثلا الغزالى (المنقذ طبعة دمشق)ص ٧٩ و ٨١ إذ يصرح بالغاية من علم الكلام وبأنه لا يرفع الحيرة ولا يؤدى للمعرفة الحقة التى كان ينشدها .

(٢) اقرأ مثلا ٣ : ١٩٠ ؛ ٧ : ٥٤ ؛ ١٠ : ٣ — ٦ ؛ ٤٥ : ٣ — ٥ .

(٣) اقرأ مثلا ٢٠ : ٩ — ١٦ ؛ ٢٨ : ٢٩ — ٣٥ .

تعريفنا بالله بآثاره فى هذا العالم : الأرض والسماء وما بينهما ، لَعَلَّنا بهذه الأدلة الدالة عقلا على وجوده ، نعرفه أيضاً بقلوبنا ، وإذا ما عرفناه هذه المعرفة آمَنَّا بكل ما يخبر به من غيب لا يصل العقل وحده إلى إدراكه .

وقد لجأ القرآن إلى هذه الطريق ، طريق دلالة الأفعال والآثار ، لتعريفنا بالله ، لأن هذا الطريق وحده هو الممكن لنا فيما يتصل بالله تعالى . ذلك بأن المعرفة لتكون تامة بما يُراد معرفته — يجب أن تكون قائمة على رؤية العين مع التفكير بالعقل ، ولكن هذا محال فى جانب الله . إذًا يجب فى هذا أن نلجأ للآثار ليستدل بها العقل على من صدرت عنه ، ثم ليطمئن إليها القلب أخيراً . وهذه المعرفة بالقلب هى الحقة فى رأى مثل الغزالى من المتصوفة المفكرين[1] . لهذا نرى الغزالى يذكر لنا ، فى تجربته القاسية الطويلة للوصول إلى الحقيقة ، أنه لم يجد فى هذه الناحية علم الكلام وافيًا بمقصوده ، وأن طريق المتصوفة هو الطريق الحق الصحيح .

وبعد أن يصل القرآن بالإنسان إلى أن يعترف بالله بالدليل العقلى ، ثم إلى أن يؤمن به قلبه ويطمئن إليه ، وذلك من الطريق التى أشرنا إليها ، نجد فيه الدعوة قوية إلى الإيمان بالغيب ، إلى الإيمان بما يخبر به الرسول عن طريق الوحى مما يقف العقل وحده أمامه عاجزاً عن إدراكه والتصديق به . ومن هذه ، كما قلنا ، ما يرجع إلى ذات الله وصفاته ، وما يرجع إلى البعث والحياة الأخرى ؛ إذ كان فريق كبير ممن نزل القرآن بلسانهم يرون عجيباً أن يتحدث متحدث عن حياة أخرى للإنسان بعد أن يصير بالموت عظامًا بالية ، وترابًا تفرّق هنا

---

(١) المنقذ (طبعة دمشق) ص ٧٩ ، ٨١ ، ١٣١ و ١٣٢ .

وهناك[1] ويقولون : « ذلك رجع بعيد »[2] ، أى بعيد عن العقل !

وهنا نجد من المفيد على ما نعتقد أن نشير إلى حادث يَبِينُ منه كيف يكون من السهل أن يصدق المرء بالغيب متى كان يعرفه المُخْبِر به معرفة حقة . نريد أن نشير إلى أن الرسول لما حدّث قومه بإسرائه من مكة إلى المسجد الأقصى ببيت المقدس ، كذّبه أوشكّ فى صدقه كثير منهم . أما أبو بكر فما كان منه إلا أن قال ما معناه : « إنى لأصدِّقه فيما يخبر به عما ينزل إليه من السماء ، فكيف لا أصدقه فى أنه رأى بيت المقدس وهو حقا غير بعيد بُعد السماء ! هذا الإيمان من أبى بكر الصِّدِّيق بما يخبر به الرسول من الغيب من أمر السماء والأرض ، لم يحصل له إلا بعد أن عرف الرسول حق المعرفة ، فصار لهذا يؤمن به فى كل ما يقول .

لا جَرَم إذاً أن نجد الله يصف القرآن بأنه « هُدًى للمتَّقين ، الذين يؤمنون بالغيْب[3] » ؛ وبأنه « هُدًى ورحمة للمُحْسنين ، الذين يقيمون الصلاة ويُؤْتُون الزَّكاة وهم بالآخرة هم يُوقِنُون[4] » ؛ ومعنى هذا أن الإيمان بالغيب شرط فى الانتفاع من هَدْى القرآن . ثم نجد القرآن فى مواضع أخرى كثيرة يجعل الإيمان بهذا الغيب ، وهو هنا بصفة خاصة يوم القيامة ، شرطا لا بد منه للايمان الحق الكامل[5] .

---

(١) الإسراء مكية ١٧ : ٤٩ .
(٢) ق مكية ٥٠ : ٣ .
(٣) البقرة مدنية ٢ : ٢ و ٣ .
(٤) لقمان مكية ٣١ : ٣ و ٤ .
(٥) انظر مثلا المعارج مكية ٧٠ : ٢٦ ؛ المدثر مكية ٧٤ : ٤٥ ؛ المرسلات مكية ٧٧ : ١٣ و ١٤ المطففين مكية ٨٣ : ١١ و ١٢ .

وبكلمة واحدة، القرآن بدعوته لمعرفة الله بأفعاله وآثاره ، كخُطْوة لا بد منها للإيمان بالغيب الذى يُلِحُّ عليه كثيراً، يُعِدُّ الناظر فيه لنوع خاص من المعرفة ، لنوع من المعرفة وراء المعرفة الفلسفية التى تعتمد على العقل وحده . ونعتقد من الضرورى أن يُضاف هذا الغرض، بل أن يُجعل فى المقدمة ، للغرض الذى وُجد من أجله علم الكلام ، وأن يُبحث القرآن بحثاً مُسْتَفِيضاً من هذه الناحية .

مما تقدم كله ، نستطيع أن نُقرِّر أن القرآن : بطبيعته ، وأُسلوبه ، وطريقة تناوُله للمسائل أو المشاكل المختلفة ، يدعو للتّفلْسُف ، وأنّه قابِلٌ لما هو حق من الآراء التى ذهب إليها المفكرون فى هذه النواحى ، وأنه لهذا كان كل أصحاب مذهب كلامى أو فلسفى فى الإسلام يَهْتَمُّون بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد من القرآن .

علينا بعد ذلك ، أن نضرب لذلك بعض الأمثال بشىء من التفصيل ، وهذا ما نتناوله بالبحث فى الفصول التالية .

الفصل الثالث

ذات الله وصفاته

قبل الخوض فى هذه المشكلة وما يأتى بعدها ، هذه المشاكل التى تتطلب حتماً التعرّض لكثير من الآيات والأحاديث المتشابهة ، نرى ضرورة تحديد المبدأ العام الذى اعتمده كلٌّ من أهل السنة والمعتزلة فى تأويل هذه الآيات والأحاديث .

يرى كل من الفريقين أن الآيات المُحْكَمَة من القرآن هى الآيات التى لا تحتمل إلا معنًى واحداً، وأن الأخرى المتشابهة هى التى تحتمل معانى كثيرة . وأنه لهذا يجب ردُّ هذه إلى تلك ، بمعنى تفسيرها أو تأويلها بها[1] . و بعد هذا المبدأ العام الذى هو موضع اتفاق فيما بينهم جميعاً ، تراهم يفترقون فى التّطبيق .

« إن كل واحد — كما يقول فخر الدين الرازى — من أصحاب المذاهب يدّعى أن الآيات الموافقة لمذهبه مُحْكَمة ، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فلا بُدَّ من تأويلها حسب تلك . فالمعتزلى يقول ، مثلاً ، قوله تعالى : « فمن شاء فَلْيُؤْمن ومَنْ شاء فَلْيَكفُر » محكم ، وقوله : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رَبُّ العالَمين » متشابه . والسُّنِّى يقلب الأمر فى ذلك »[2] .
ومعنى هذا أن الآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذى هو حرية الاختيار ، وأن

---

(١) انظر الزمخشرى (الكشاف) ص ١ : ١٧٤ — ١٧٥ ؛ الرازى (تفسير) حـ ٢ ٣٩٧ ؛ جولد زيهير (الاتجاهات) جـ ١٢٧ — ١٢٨ = ١٢٨ من الترجمة العربية .

(٢) الرازى (تفسير) حـ ٢ : ٣٩٥ و ٣٩٦ .

الأخرى الثانية صريحة فى مذهب أهل السنة . ومن السهل ذكرُ آيات أخرى كمُثُلٍ للاختلاف فى تطبيق ذلك المبدأ العام .

مثلاً ، جاء فى القرآن (٧٥ : ٢٢ و ٢٣) : « وُجُوهٌ يومئذ ناضِرَةٌ ، إلى رَبِّها ناظِرَة » ، وفى ذلك بِنَصِّه ما يدُلّ على أن الله يُرَى بالعين فى الدار الأخرى ، كما هو مذهب أهل السنة . ولكن جاء فى القرآن أيضاً فى موضع آخر (٦ . ١٠٣) : « لَا تُدْرِكُه الأَبْصار » ، وهذا بظاهره صريح فى نفى جواز أن يُرى الله بالعين فى أى حال وآن . وكان من ذلك أن رأى أهل السنة أن هاتين الآيتين مُحْكَمَتان فيدلان قطعاً على جواز رؤية الله ، فى حين رأى المعتزلة العكس . وتبع هذا أن أوّل كل فريق الآية التى لا تدل لمذهبه ، بعد أن جعلها من المتشابه ، لتتّفق مع الآية الأخرى التى تتفق ومذهبه ، والتى جعلها لهذا مُحْكَمة .

ومثال آخر . جاء فى سورة الإسراء (١٧ : ١٦) قوله : « وإذا أَرَدْنا أن نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفيها فَفَسَقُوا فيها فحَقّ عليْها القَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْميرا » ؛ ومعنى هذا ، إن أُخِذَ حَرْفيًّا ، أن الله قد يأمُر بما هو سوء ومعصية ، وهذا ما يتّفق ومذهب أهل السنة فى هذه المسألة . غير أنه جاء فى سورة الأعراف (٧ : ٢٨) قوله : « وإذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عليها آباءنا والله أَمَرَنا بها قُلْ إن اللهَ لا يَأْمُرُ بالفَحْشَاء » ؛ وهذا ، إن أُخِذَ كذلك حَرْفيًّا ، يدل على عكس ما فهمه أهل السنة من الآية الأولى ، أى يدل على صحة مذهب المعتزلة . وتكون النتيجة ، تبعاً للمبدأ العام السابق ذكره ، أن أهل السنة جعلوا الآية

مُحكمة وأوّلوا الآية الأخرى حَسَبَها لتسير معها ، وأن فعَل المعتزلة العكس تماماً[1] .

وهكذا ، فى كلّ هذا ومثله ، يُعْنى صاحب كل مذهب أن يَجِدَ من القرآن ، ثم من الحديث واللغة ، ما يساعده على التأويل الذى يريد ، والذى يرى أنه يتّفق ومذهبه .

وفى هذا نرى مؤلفاً آخر ، متأخراً عن الزمخشرى (+ ٥٢٨ هـ / ١١٣١م) والرازى (+ ٦٠٦ هـ /١٢٠٩م) ، وهو ابن اللبان (+ ٧٤٩هـ / ١٣١٤م) ، يذكر فى مقدمة كتابه عن « متشابه القرآن والحديث » أن مقصوده هو « ردّ المتشابه إلى المُحْكَمُ على القواعد اللُّغَويّة وتَلْويحاتٍ وتَصْريحاتٍ من الكتاب والسنة »[2] .

غير أنه إذا كان الأشاعرة (أو أهل السنة بوجه عام) والمعتزلة يتعارضان تماماً فى تأويل كثير من الآيات كما رأينا وكما سنرى أيضاً ، فإن الفريقين يتّفقان تماماً فيما يتّصل بالمشكلة التى سنعالجها الآن فى هذا الفصل ، نعنى مشكلة التَّجْسيم أو التشبيه فى ذات الله أو صفاته .

لقد كان من الطبيعى أن يُفيض القرآن فى الكلام عن الله الواحد الأحد الذى لا شريك له ، والقادر الذى لا حدّ لقُدرته ، والمريد الذى لا يقف شيء مّا دون ما يريد . وكان من الطبيعى كذلك أن يؤكد القرآن ، مع هذا كله ، أن الله لا يُشْبِهُـهُ أحد « مِن خَلْقِه . وبخاصة والقرآن نزل أول الأمر على العرب ،

---

(١) انظر جولد زيهير (اتجاهات) ص ١٢٨ من الأصل والترجمة العربية ؛ الرازى (تفسير) حـ ١ : ٧٣٠ — ٧٣١ فى هذا الموضع مثال آخر .

(٢) ابن اللبان (متشابه) ورقة B ٧ و A ٨ .

وهم — إلا قليلاً جدا منهم كما عرفنا — كانوا عَبَدَةَ أصنام؛ يَصْنَع الواحد منهم صَنَمه على النحو الذى يريد، ثم يَعْكُفُ على عبادته، مع يقينه فى قرارة نفسه — حين يُفكِّر حقا — أن هذا الذى يَعْبُدُه لا يَضُرُّ ولا ينفع، وأنه أضعف من أن يستطيع الدِّفاع عن نفسه إن أراد أحدٌ به سوءًا.

كان لا بُدَّ إذاً، والأمر كما ذكرنا، أن يؤكد القرآن فى مواضع كثيرة أن المعبود الجديد، الله الحقيق بالعبادة، ليس كمثله شىء، وأن يُبعد أمثال هذه التصورات والأفهام الخاطئة عن الله. لكن هذا لم يمنع أن يَثُور الخلاف، وبشدَّةٍ، فى تصوّر الله وفهم ذاته، وكل فريق كان يعتمد فى استيحاء مذهبه ودَعْمِه من القرآن والحديث.

وكان من ذلك أن وُجد فى المسلمين من ذهب فى ذات الله إلى التّشبيه، ومن ذهب إلى التعطيل (بنفى كل الصفات عنه وجعل ذاته عاطلة من كل صفة)، ومن كان بين ذلك قواماً. الأولون هم المشبِّهة، والثانون هم المعتزلة، والمتوسطون هم أهل السنّة.

وفكرة التشبيه معناها الذهاب إلى أن بين الله تعالى والإنسان وُجُوه شَبَهٍ فى الذات، أو فى الصفات، أو فى كليهما معاً. وفكرة التَّعْطيل، على العكس تماماً، يُراد بها نفى كل ذلك، بل نفى كل صفة من الصفات مستقلة أو مضافة للذات. ولأن هذين الفهمَين أو التَّصَوُّرَيْن لذات الله على طرفى نقيض، كانت الخصومة بينهما أو بعبارة أخرى بين مُمَثِّليهما عنيفة.

ونعتقد أن السبب الجوهرى فى هذا التعارض، الذى كان عنه تلك الخصومة،

يرجع — كما يقول بحق R. Strathmann — إلى القرآن نفسه ، ولنا أن نقول : إلى الحديث أيضاً[١] .

حقيقة ، نحن نجد فى القرآن ما يَدُلُّ ، إن أُخِذ حرفيا ، على أن الله جِسْمٌ : له وجه ، ويدان ، وساق وقدم ، دون بيان كيفية شيء من ذلك ، ونجد مثل هذا فى الحديث أيضاً .

ا — مثلا فى الوجه نجد قوله تعالى : (٢٩ : ٨٨ — العنكبوت مكية) : « كُلُّ شيء هالِكٌ إلا وَجْهه » ؛ وقوله (٨٩ : ٢٢ الرحمن مكية) : « ويبقى وَجْهُ ربِّك » ؛ وقوله (٧٦ : ٢٩ الإنسان مدنية) . « إنما نُطعِمُكُمْ لِوَجْه الله » .

ب — وفى إضافة « اليد » إلى الله تجد قوله (٥ : ٦٤ المائدة مدنية) : « وقالت اليهود يد الله مَغْلُولة . . . بل يداه مَبْسُوطتان » : وقوله : (ص ٣٨ . ٧٥ ص مكية) خطاباً لإبليس حين أَبَى السُّجُود لآدم : « ما مَنَعَكَ أن تَسْجُد لما خَلَقْتُ بيدىَّ » ! وقوله (٤٨ : ١٠ الفتح مدنية) « إن الّذين يُبَايِعُونَكَ إنَّمَا يُبَايِعُون اللهَ يَدُ الله فَوْقَ أيْدِيهم » . بل إننا نجد فى بعض ما روى عن الرسول من حديث، تفصيلات فى هذه الناحية . لقد جاء عن الرسول أن الله تعالى يوم القيامة يُمْسِكُ السَّمَوَات على إصْبَع ، والأَرَضِينَ على إصْبَع ، والخلائق على إصبع ، ثم يقول : أنا الملك[٢] ! وهكذا لم تكتف النصوص الدينية بأن تضيف لله يدًا ، بل جَعَلَتْ لليد أصابع مثل الإنسان أيضاً !

---

(١) R, Strathmann ، دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه .

(٢) البخارى (الحلبى مصر) كتاب التوحيد باب ١٩ حـ ٤ : ١٧٢ ؛ وانظر أيضاً ص ١٧٧ .

حـ — وفى السّاقِ والقَدَم نجد مثلا قوله تعالى (٦٨ : ٤٢ القلم مكية : « يَوْمَ يُكْشَفُ عن سَاقٍ » ، وذلك فى وصف أحوال يوم القيامة ، والسياق فى رأى المُجَسِّمة يدل على أن الله ذاته هو الذى يَكْشِفُ عن ساقه ؛ ونجد قول الرسول : « يكشف ربنا عن ساقه فيسْجُد له كلّ مؤمن وكل مؤمنة ، ويبقى من كان يسجد فى الدنيا رياء وسُمعة فيذهب لِيسْجُد فيعود ظهره طبقاً واحداً»[1]. أى قطعة واحدة فلا يستطيع إذاً السجود . كما نجد فيما يتّصل بالقدم ، قول الرسول أيضاً : « لا يزال يلقى فيها [أى فى النار] وتقول : هل مِنْ مَزيد ، حتى يَضَعَ فيها رَبُّ العالمين قَدَمَهُ فَيَنزَوِى [يتداخل] بعضها إلى بعض ، ثم تقول : قَدِ قَدِ [يكفى يكفى] بِعِزّتِك وَكَرَمِك »[2] .

كان من الطبيعى إذاً ، أن تدفع هذه الآيات والأحاديث وأمثالها إلى إعمال الفِكْرِ ، وأن يذهب المسلمون فى فهمها وتأويلها طُرُقاً شَتّى ، وأن يكون من ذلك مذاهب مختلفة . ومن هذا لا نَدْهَش أن نرى من المسلمين فى العصر الأول من ذهب إلى التّشْبيه فاهماً هذه النصوص على ظاهرها حَرْفيًّا ؛ وأن نرى منهم من أضاف إلى هذه النصوص ما سبق أن عرفه وتأثّر به من التوراة ، فمن المعروف أن التوراة تدفع بظاهر الكثير من آياتها إلى التشبيه أيضاً .

ومن ثَمّ نرى أن الذين عُنُوا بتسجيل موجات الفكر الإسلامى يَذْكُرُون أن الْمُشبِّهة صُنُوف متعددة . منهم من أشبه فى ذات الله فزعم أن الله على صورة إنسان ، ولكن من نور ؛ ومن زعم أن لله أعضاء كالإنسان ، ولكنّها ليست

---

(١) نفسه (نفس الطبعة) حـ ٣ : ١٢٩ — ص ١٧٢ و ١٧٣ طبعة بولاق .

(٢) نفسه (الحلبى مصر) كتاب التوحيد حـ ٤ : ١٦٩ = ٢٢٥ طبعة بولاق ؛ وانظر أيضاً ص ١١٧ من طبعة الحلبى .

من لحم ودم؛ ومن غَلَا غُلُوًّا كبيراً فزعم أنه تعالى سَبْعَةُ أشبارٍ بِشِبْرِ نفسه، وأنه يجلس حقًّا على العرش كما يجلس الملك، وإن كان هو أقوى من الملائكة الذين يحملون هذا العرش. وهناك كثيرون من المشبِّهة أيضاً نزَّهوا ذات الله عن أن تُشْبِه فى شىء ذات الإنسان، ولكنَّهم أشبهوا فى الصفات؛ وذلك حين زعم بعضهم أن لله إرادة حادثةً وكَلَاماً حادثاً مثل ما للإنسان، وحين زعم آخرون أن الله لا يَعْلَمُ أن الشىء سيكون قبل أن يكون، مثله فى ذلك مثل الإنسان أيضاً.. إلخ[1]

ولكى نعرف بعض الشىء طريقة استدلال المشبِّهة، بصفة عامة، على مذهبهم من القرآن، أو بعبارة أدقّ طريقة استيحاء مذهبهم من القرآن، نشير إلى مُفَسِّرٍ مثل فخر الدين الرازى حين يفسر قوله تعالى (٣٨ : ٧٥ ص مكية): ما منعك [الخطاب من الله لإبليس] أن تَسْجُد لما خَلَقْتُ بيدىّ! » حيث يذكر أن من أثبتوا لله تعالى الأعضاء والجَوَارِحَ احتجوا بهذه الآية « بأن قالوا ظاهر الآية يَدُلُّ عليه فوجب المصيرُ إليه، والآيات الكثيرة واردة على وَفْقِ هذه الآية فوجب القطعُ به »[2] كذلك نُشِيرُ إلى أن بعض هؤلاء المشبِّهة يؤكد أن اليد المضافة لله فى القرآن هى حقًّا يدٌ، غير أنها ليست كيدِ الإنسان، وأنه حسب نصّ القرآن يستحيل أن يكون المراد باليد الواردة فيه صفة من صفات الله — كالقوة أوِ القدرة أو النعمة مثلا — كما أوّلها بذلك الأشاعرة والمعتزلة. ويستدلون لهذا الرأى بأمور:

---

(١) انظر الإسفراييني (تبصير) ص ٧٠ – ٧١ : الرازى (اعتقادات) ص ٦٣ وما بعدها وما تقدم هنا ص ١٧ وهامش رقم ٧٠.

(٢) الرازى (تفسير) ح ٥ : ٤٠٤.

ا — الله نفسه قد أخبر أنه خَصَّ آدم بِمَزِيَّةٍ خاصة هى أنه خلقه بيديه ، كما سبق أن رأينا ، وهذا يبطل تأويلها بالقوة أو القدرة ؛ وإلا لما كان لآدم في خلقه هذه الخاصة ، لأن جميع الخلق خالقهم الله بقدرته[1]

ب — ولو كانت اليــد يُراد بها هنا النعمة ، كما يقول التأويل الآخر ، لقال الله فى الردّ على اليهود — حين زعموا أن يد الله مَغْلُولَةٌ — « بل يدُه مبسوطة » أى بالإفراد ، لا « بل يداه مبسوطتان » بالتَّثْنية ؛ وذلك لأن نعمة الله لا تُحْصَى كَثْرَةً ، ففى تَثْنِيَتِها تهوين من شأنها[2] .

حـ — وفى قوله تعالى (٢٥ : ٢١ الفرقان مكية) : « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أُنْزِل علينا الملائكة أو نرى ربَّنا ! » قوله « لِقاءنا » ، أى لقــاء الله ، يدل على أنه تعالى جسم ؛ لأن اللقاء هو الوصول ، فيُقَال : هذا الجسم لَقِيَ ذلك أى وصل إليه واتّصل به[3] ؛ وهذا من صفات الأجسام .

وإذا كان هذا هو تصوُّر أو فهم المشبِّهة لله : ذاته وصفاته ، فما هو — بشىء من التفصيل — موقف خصومهم المعتزلة والأشاعرة بالنسبة لهذه الآيات والأحاديث التى يستوحيها أولئك ويستندون إليها ؟ موقف هاتين الفرقتين معاً ينحصر فى أَمْرَيْن :

١ — الاستدلال على نَفْى التَّشْبيه ، بجميع وجوهه ، بقوله تعالى (٤٢ : ١١ الشورى مكية) : « ليس كَمِثْلِهِ [أى مثل الله] شىء وهو السميع البصير » .

---

(١) الطبرى (تفسير) حـ ٦ : ١٩٤ ؛ وانظر جولد زيهير (اتجاهات) ص ٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية .

(٢) الطبرى (تفسير) حـ ٦ : ١٩٤ ؛ وانظر جولد زيهير (اتجاهات) ص ٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية .

(٣) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ١٦ .

وفى ذلك يقول فخر الدين الرازى فى تفسيره : « احتج علماء التوحيد ، قديماً وحديثاً ، بهذه الآية فى نفى كونه تعالى جِسْماً متركِّباً من الأعضاء والأجزاء ، وحاصِلًا فى المكان والجهة . وقالوا لو كان جسماً لكان مثلا لسائر الأجسام ، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له ، وذلك باطل بصريح قوله تعالى : ليس كمثله شىء . »[١] .

٢ — وبعد أن جعلوا (الأشاعرة والمعتزلة) هذه الآية مُحْكَمَةً لا تَقْبَل إلا وجْهاً واحداً من التفسير ، وهو نفى المماثلة — على أىِّ وَجْه — بين الله وأى شىء من خَلْقِهِ ، رأوا ضرورة تأويل الآيات وما ثبت من الأحاديث التى تخالفها لتكون مُتَّفِقة فى المعنى معها ، وذلك حسب المبدأ العام المشترك بينهم جميعاً الذى سبق بيانه[٢] . ولنذكر الآن بعض المُثُل لهذا التأويل .

(١) ففى الآيات التى جاء فيها ذِكْرُ الوجه يؤولونه فيها كلها بالذات نفسها ، والذات هو بعض ما يُراد لُغةً بالوجه[٣] وإلى هذا التأويل ذهب الزمخشرى ، بَعْدَ المُرْتَضَى ، وهو بصدد تأويل آية « ويبقى وجه ربِّك » من سورة الرحمن : « والوجه يُعبَّر به عن الجملة والذات ، ومساكين « مكّة » يقولون أين وجه عربى كريم يُنْقِذُنى من الهوان[٤] . وفى هذا ترى اللجوء للغة واستعمال العرب فى تبْرِير التأويل المراد . وكذلك نجد هذا التأويل نفسه ، من بعد هذين المعتزليين : المُرْتَضى والزمخشرى ، لدى الرازى السنى الأشعرى

---

(١) نفسه حـ ٥ : ٥٢٥ .
(٢) انظر ما تقدم ص ٢٤ .
(٣) المرتضى (أمالى) حـ ٣ : ٤٦ .
(٤) الزمخشرى (الكشاف) حـ ٤ : ٥١ .

المتوفى عام ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م . إنه يُقرِّر ، فى تفسير هذه الآية السابقة نفسها ، أن الوجه ، و إن كان يُطلَق على العضو المخصوص المعروف من الجسم كما يُطلق على الذات كُلّها ، لا يصح أن يراد به فى هذه الآية إلا الذات . لأنه لو أردنا به العضو المخصوص كما تقول المجسِّمة ، والله تعالى فى رأيهم له أعضاء وأجزاء مختلفة ، كان معناه أنه يوم القيامة سَيَهْلِكُ كُلُّه ما عدا وجهه ، وذلك ما لا يقول به عاقل . أما على القول الحق ، و يريد به قول غير المجسِّمة ، فلا إشْكَالَ فيه ؛ لأن المعنى يكون هكذا : لا يبقى حَيًّا يوم القيامة غير حقيقة الله أو غير ذات الله شىء ، وهذا ما سيكون ويحصل [1] .

(ب) وفيما يتصل بالآيات التى جاء فيها ذِكْرُ « اليد » ، على سبيل الإفراد أو التثنية ، مضافة لله تعالى ؛ نرى الأشاعرة والمعتزلة يجعلونها تارة كِناية عن وصف الله بالكرم كما فى آية المائدة (٥ : ٦٤) : « بل يداه مَبْسُوطَتَان » [2] ، وتارة كناية عن النِّعمة أو النُّصْرة ، أو « يد » الرسول نفسه — على تقدير كلمة محذوفة — تبعاً للسِّياق كما فى آية الفَتْح (٤٨ : ١٠) : « إن الذين يُبَايِعُونك إنما يُبَايِعُون الله يَدُ الله فوق أيديهم » ، أى نعمة الله على الذين بايَعُوا الرسول أكبر من نعمتهم هم أنفسهم على الرسول بمبايعته ، أو نُصرة الله إياهم أقوى وأعْلَى من نُصرَتهم إيّاه [3] ؛ وتارة ، أخيراً ، يُراد بها القوة والقدرة ، ومن مُثُل ذلك الآية التى فيها ذكر أن الله خلق آدم بيديه ، والتى سبق أن ذكرناها .

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٨ : ١٧ .

(٢) المرتضى (أمالى) حـ ١٣ : ٩١ — ٩٢ .

(٣) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ٦٤٤ ؛ والزمخشرى (الكشاف) حـ ٣ : ٤٦٣ .

على أنه يجب أن نذكر هنا ، مرة أخرى ، أن المتكلّمين ، من معتزلة وأشاعرة ، وإن لجأوا إلى التأويل فى الآيات التى فيها إضافة عضو إلى الله تعالى وفى أمثالها من الأحاديث التى ثبت صحتها ، فأولوا « اليد » مثلا بالنعمة أو القدرة أو نحو ذلك حَسَب السياق ، فإن السّلف كانوا يتوَقَّفُون عن التأويل مطلقاً . إنهم يرون أن العقل قد دلّ على امتناع أن يكون لله أى جزء أو عضو ، يَدًا أو غيرها ، فيجب إذاً أن نؤمن بهذا القدر ، وأن نفوِّض المراد بهذه الآية أو تلك ، أو هذا الحديث أو ذاك ، إلى الله وحده ما دامت معرفة ذلك فوق طاقتنا[١].

(حـ) وفى الآية التى جاء فيها ذكر « الساق » (سورة القلم ٦٨ : ٤٢) ، ورأى المجسمة أن المراد به ساق الله تبعاً للسياق ، يرى بعض المعتزلة أخذاً من السياق أيضاً أن ذلك ليس المراد به يوم القيامة ، وإذن فلا يكون المراد إضافة هذا العضو إلى الله تعالى ، بل المراد تصوير حال الإنسان العاصى التارك للصلاة فى آخر عمره وقد أذهله ما نزل به من هول الموت ، أو حال هَرَمه وعجزه عن الصلاة حين يُدْعَى إليها وما تتطلّبه من السجود لله . ويستدل من يرى هذا الرأى بأن سياق الآية هو : « يوم يُكْشَف عن ساق ويُدْعَوْن إلى السجود فلا يستطيعون ، خاشعةً أبصارهم ترْهَقُهم ذلة ، وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون »[٢] .

على أن هذا التأويل لم يعجب لا الرازى ولا الزمخشرى ، إذ يريان أن

---

(١) الرازى ، حـ ٢ : ٦٥٦ .

(٢) سعد الأنصارى « ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل » لأبى مسلم الأصفهانى المتوفى عام ٢٥٤ هـ ، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠ هـ ، ص ٩١ — ٩٢ .

الآية وردت في يوم القيامة . إنهما يذهبان إذن في تأويل هذه الآية إلى أن كشف الساق كناية عن اشتداد الأمر وتفاقُم الحال ؛ كما يقال على حد تعبير الأول للأقطع الشحيح « يده مغلولة » ، ولا يد ثَمَّ ولا غل ؛ أو على حد تعبير الآخر : « كشفت الحرب عن ساقها على المجاز » ، كناية عن الشدة[1] .

وأخيراً ، فيما يتصل بلفظ « قدم » التي وردت مضافة إلى الله في بعض الأحاديث ، قد تخلص المعتزلة منها بإنكارهم صحة هذه الأحاديث ، وذلك موقفهم في مثل هذه الحالة .

وأما الأشاعرة ، فقد جهدوا في تأويلها حتى لا يدل شيء منها على تجسيم أو تشبيه ، ونالهم من ذلك نَصَبٌ كثير دون أن ينجحوا فيما أرادوا النجاح المطلوب . ولا نرى ضرورة لإيراد هذه التأويلات أو بعضها ، ويكفي أن نشير إلى درْس « جُولْد زيهير » لها دراسة مفصَّلة قيِّمة[2] .

ونرى من الخير قبل أن نُجاوِزَ هذه المرْحلة إلى ما بعدها من مراحل التشبيه ، أن نلفت النظر إلى هذه الأمور الثلاثةِ الهامة ، وإن كان تقدمت الإشارة إلى شيء منها ، وهي :

١ — إن « التشبيه » وإن كان في أصله يرجع للقرآن ، إذا فُهِمتْ بعض آياته حرفياً ، ولهذا وقع في التشبيه ، بل التجسيم ، بعض الذين أسرفوا من أصحاب الحديث الحنابلة في احترام ظواهر نصوص القرآن والحديث والأخْذِ بها ، وذلك على ما ذكرنا من قبل ، لكن من الحق ، فيما نعتقد ، أن نقرّر مع هذا أن

---

(١) الكشاف للزمخشري ، حـ ٤ : ١٣١ ؛ التفسير الكبير للرازي ، حـ ٨ : ١٩٣ — ١٩٤ .

(٢) جولد زيهير (العقيدة والشريعة) ص ١٠٣ — ١٠٤ فرنسي = ١١٢ — ١١٣ عربي .

التشبيه يرجع فى أصله أيضاً إلى تأثير يهودى . هذا التأثير لم يَسْلَمْ منه فى الإسلام كثير من المسلمين الأُصَلاء ، وغيرهم من الذين دخلوا فى الإسلام من غير العرب من أبناء الديانات الأخرى . ومن ذلك نجد «فخر الدين الرازى» يذكر أن أكثر اليهود مشبِّهة ، وأن بَدْء ظهور التشبيه فى الإسلام كان من الروافض[١] ؛ ومن المعروف فى تاريخ الإسلام الفكرى أن أكثر هؤلاء الروافض كانوا فى الأصل من اليهود ، أو ممن تأثروا بالتوراة إلى حد كبير . على أننا نميل إلى اعتقاد أن يكون السبب القوىّ فى هذه النزعة التَّجْسيميّة أو التَّشبيهيّة يرجع إلى القرآن والحديث ، قبل أن يرجع لأثر التوراة .

٢ — إنه وإن كان بعض الحنابلة الأَتْقِياء وقعوا فى التجسيم أو التشبيه ، فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حَنْبَل كان من الذاهبين هذا المذهب . إنه كان كمالك بن أنس ، وغيره من رجال السّلف ، الذين يُنزِّهُون الله عن التشبيه وعن التَّعْطيل من الصفات ، ويَسْكُتُون عن الكلام فى الآيات والأحاديث المتشابهة ، مع الجَزْم بأن الله لا شبيه له وليس كَمِثْلِه شىء كما جاء فى القرآن نفسه[٢] .

٣ — إن القرآن ليس هو وحده الذى أوحى للمعتزلة مذهبهم فى ذات الله وصفاته وغير ذلك من مسائل علم الكلام فى أغلب الأمر . بل إنهم وصلوا لتكوين هذا المذهب بتفكيرهم الخاص ، مُسْتَعِينينَ بما عرفوا من فلسفة اليونان أى أن المعتزلة كانوا ، من بين الفرق الإسلامية الكلامية ، الأوائلَ فى معرفة

---

(١) الرازى (اعتقادات) ص ٦٣ .

(٢) الشهرستانى (كيورتن) حـ ١ : ٦٥ ؛ الرازى (اعتقادات) ص ٦٦ ؛ انظر كذلك «ستروتمان R. Strathmann» دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه Tasbih حـ ٤ : ٧٢٠ .

هذه الفلسفة والإفادة منها . ثم وجدوا ، بعد هذا ، فى القرآن ما يشهد بظاهره لمذهبهم فَأَقَرُّوه على هذا الظاهر ، وما يشهد لخصومهم كذلك بظاهره فأوَّلوه ، كما رأينا . وسيجىء لهذا كله زيادة بيان .

ثم إن المعتزلة لم يكونوا هم الذين بدأوا هذا النوع من التأويل . إنهم مسبوقون بهذا الضَّرْب من التَّأْويل لبعض الآيات المتشابهة ببعض المفسِّرين ورجال الحديث من غير أَهْل مذهبهم[1] والفضل فى هذه الناحية لهم ، كما يقول بحقٍّ « جولد زيهر » هو أنهم أوَّلوا كل ما يُؤْذن بالتشبيه فى القرآن[2] ، مُسْتَعِينين بكل الوسائل اللغوية وغيرها . ومن السَّهْل التَّحَقُّق من ذلك بالرُّجُوع إلى تفسير كالكشّاف ، مثلا ، للزمخشرى .

وإذا كان الله جِسْماً ، أو فيه بعض صفات الأجسام ، كما تذهب المجسِّمة والمشبِّهة ، مُسْتندين إلى ما رأينا من القرآن والحديث ، فإنهم بعد ذلك يُحَدِّدون مذهبهم فى تصوُّرهم الله ، ويَسيرُون فى هذا التصوُّر والفهم إلى آخر الشوط . حقًّا ، إنه ما دام الله فى ذاته هكذا كما يَرَوْن ، فلا بُدَّ إذًا أن يكون فى جهة هى السماء لأنها أشرف الجهات كما جاء فى القرآن ؛ وأن يكون مثل المُلُوك له عرش يَسْتَقِرُّ عليه ؛ وأن تكون له بعد هذا وذاك انتقالاته بين السماء والأرض ، وفى الدار الأخرى حيث يُعْرَض الناس عليه للحساب .

إذًا ، علينا الآن مُعالَجة هذه النَّواحى الثلاث : الكون فى جهة هى السماء ؛ كونه مُسْتَقِرًّا على العرش ؛ وكونه يَنْتَقِلُ حيث يريد ، أى تجوز عليه النُّقْلَة .

---

(١) انظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ١٠٧ = ١٠٦ – ١٠٧ عربى ، حيث أشار إلى تأويل مجاهد ، المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس ، وتأويل عطية العوفى (١١١ هـ ؛ ٧٢٩ م) لآية رؤية الله تأويلا مجازيا .

(٢) انظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ١١٠ من الأصل والترجمة العربية .

وبهذا يَتِمُّ لنا رسْمُ مذهب المجسِّمة أو المشبِّهة ، كما يتم لنا أيضاً التمهيد لمعرفة موقف المتكلمين الآخرين من أشاعرة ومعتزلة من هذا المذهب . هذا المذهب الذى يجعل من الله تعالى مَلِكاً له من صفات الإنسان غير قليل ، ومع هذا تَجِدُ لَهُ سَنَدًا من النصوص الدينية : القرآن والحديث !

١ — الله موجود فى جهة ، هى السماء ، كما تقول المشبِّهة مُسْتَوْحين هذا الرأى من آيات كثيرة فى القرآن . ومما يَلْفِتُ النظر أن هذه الآيات ، كما سنرى كلها أو الجانب الأكبر منها من السُّوَر المكية . وهذه السُّوَر كان الغرض الأهمُّ منها تقرير الدين الجديد والعقيدة الجديدة فى الله ، بعد إظهار باطل ما عليه المشركون من عقائد لا تتفق والعقل . إذاً ، الاستناد إلى آى من هذه السُّوَر ، أو استيحاء هذه الآى ، لفهم وتصوُّر ذاتِ الله وصفاته حَسَبَ الدين الجديد ، يكون أمراً طبيعيًّا لاغرابة فيه ! أما الوقوف دون تأويل هذه الآيات لفهم المراد منها حسب طاقة العقل الإنسانى ، كما كان يريد الرسول ورجال السلف ، فأمْرٌ قد لا يقبله من يرى — بحقٍّ — أن القرآن أُوحى إلى النبي لِيُفْهَمَ ، وأن على النبى نفسه بيانَه ، وبخاصة ما كان منه غامضاً فى حاجة إلى تفسير ، ومن يرى مع هذا أن من حق عقله عليه أن يحاول أن يفهم كل شىء ليصل إلى الحقيقة التى قد يكون دونها أحياناً حِجَابٌ أو حُجُب ! لِنَرَ إذاً بعد هذا ، كيف تفعل هذه الفرقة المجسمة أو المشبهة .

جاء فى القرآن قول الله[1] : « أَأَمِنْتُم مَنْ فِى السَّماء أن يَخْسِفَ بكمُ الأرض » ! وقوله[2] : « وهو الله فى السَّموات وفى الأرض » . فكان فى هاتين

(١) قرآن ٦٧ : ١٦ (الملك — مكية) .
(٢) نفسه ٦ : ٣ (الأنعام — مكية) .

ما يجعل المجسِّمه أو المشبِّهة تذهب إلى أن لله مكاناً يختص به وهو السماء كما هو صريح القرآن . أما قوله فى الآية الثانية : « وفى الأرض » ، فيصرفونه طبعاً عن المعنى الظاهر بالتأويل ، لاستحالة أن يكون الله فى السماء والأرض معاً[١] .
وأيضاً جاء فى القرآن [٢] : « وهو [أى الله] القاهِر فَوْق عِباده » ؛ وقوله[٣] ، مُتَحَدِّثاً عن الملائكة : « يخافون ربَّهم من فَوْقِهِم ويَفْعَلُون مايُؤْمَرُون » . فكان من هاتين الآيتين أيضاً أن قالت هذه الفرقة بأن الله موجود فى الجهة التى هى فوق هذا العالم كما تفيد الآية الأولى ؛ ثم حَدَّدُوا الجهة ، نوعاً مّا ، فقالوا إنها فوق الملائكة كما تقول الآية الأخرى[٤] .

ولم تجد هذه الفرقة شيئاً من العُسْر فى أن يَسْنِدُوا مذهبهم بعد ذلك بآيات أخرى . مثلاً جاء فى القرآن : « تَعْرُجُ الملائكة والروح إليه[٥] » ، إلى الله . وقوله ، بياناً لِكَيْفِيّة وصول كلام الله وأوامره إلى من يصطفيه من خَلْقه[٦] : « وما كان لِبَشَرٍ أنْ يُكَلِّمَه الله إلّا وَحْياً أوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بإذْنِهِ مَا يَشَاء » . فكان لهؤلاء المجسّمة والمشبّهة أن يأخذوا من الآية الأولى أن الله تعالى فى جهة أعلى من جهة الملائكة ، وهذه الجهة هى السماء حَسَبَ التصوُّر العام للمسلمين ، حتى يصح أن يُقال إن الملائكة تَصْعَدُ إليه . كما أن لهم أن يَفْهَمُوا كذلك من الآية الثانية ، أو بتعبير أدق قوله فيها : «أوْ مِنْ

(١) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ١٠ .
(٢) قرآن ٦ : ٦٠ (الأنعام – مكية) .
(٣) نفسه ١٦ : ٥٠ (النحل – مكية) .
(٤) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ١٩ ؛ حـ ٤ : ١٤٧ .
(٥) قرآن ٧٠ : ٥ (المعارج – مكية) .
(٦) نفسه ٤٢ : ٥١ (الشورى – مكية) .

وراء حجاب » ، يُوحِي بأن الله فى مكان مُعَيَّن وجهة مُعيَّنه ، وهذا لِيَصِحّ أن يكون بينه ، بين من يُكَلِّمه حجاب[١] .

٢ — وإن كان الله فى جهة هى السماء ، فماذا يَمْنَعُه أن يستقرّ على عرشه ، الذى هو أعظم ما خَلَق الله كما هو مأثور ، متى أراد ؟ لا شيء ؛ فالكوْن على العرش من أمارات العظمة والجلال ، والقرآن ببعض نصوصه يجعل هذا حقيقة لاريْب فيها فى رأى المشبّهة[٢] . حقًّا ، نجد فى القرآن ، فى بعض ما يصف به الله اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب وجزاء ، قوله[٣] : « ويَحْمِلُ عرش رَبِّك فوقهم يومئذ ثمانية [يريد من الملائكة] . يومئذ تُعرَضُون لا تَخْفى منكم خَافِية» . فهنا تقول المشبّهة بأن ذلك صريحٌ فى أن الله على العرش ، وإلا كان حَمْلُ الملائكة العرش لا معنى له . ويؤكد هذا الفَهْم قول الله فى الآية الثانية : « تُعْرَضُون » ، لأن عَرْض الناس على الله فى هذا الموقف يُفْهمَ لو كان الله مُستقِرًّا على عرشه[٤] .

والقرآن مع هذا ذَكَرَ استواء الله على العرش فى أكثر من موضع لمناسبات مختلفة . ففى سورة طه المكية (٢٠ : ٥) نجد . «الرَّحْمٰنُ عَلى العَرْش اسْتَوَى» ! وفى سورة يونس المكية أيضاً (١٠ : ٣) نجد : « إن رَبَّكُم الله الذى خَلَقَ السموات والأرض ثم استوى على العرش » ؛ وفى سورة السجدة المكية كذلك (٤٢ : ٤) نجد : « الله الَّذى خَلَقَ السَّموات والأرْضَ فى ستة أيَّام ثمّ

---

(١) الرازى (تفسير) ﺟ ٥ : ٥٤٧ .

(٢) انظر مثلا القاضى عبد الجبار (تنزيه) ﺟ ص ٢٢٤ .

(٣) قرآن ٦٩ : ١٧ و ١٨ (الحاقة – مكية) : انظر أيضاً ٤٠ : ٧ (غافر – مكية) حيث ذكر العرش والملائكة الذين يحملونه .

(٤) الرازى (تفسير) ﺟ ٨ : ٢٠١ .

اسْتوى على العَرْش » . هذه الآيات وأمثالها ، فَضْلاً عما يُمْكِن أن يُضَاف إليها من الأحاديث التي تسير معها ، كانت حَرِيّةً حقًّا أن تدفع بظاهرها المشبِّهة إلى تكوين الآراء التي ذهبوا إليها في ذات الله وصفاته .

٣ — وبعد أن صح للمشبهة ، في رأيهم ، أن يكون الله في السماء ، وأن يصحّ له أن يَسْتقِرّ على العرش ، أجازوا عليه الحركة والسكون ، بِمَعْنى أن ينتقل إلى أي الجهات يريد . وقد أسعفهم القرآن والحديث كذلك ، بما يريدون من دليل . إن لم نقل إن القرآن والحديث وحدهما كانا هما اللذين أوْحيا إليهم بمذهبهم في هذه الناحية أيضاً .

مثلاً ، يقول الله ، تخويفاً للَّذين لم يَدْخلوا في الدين الجديد : « هل يَنْظُرون إلَّا أن يَأْتِيهُم الله في ظُلَلٍ من الغَمَام والملائكةُ وقُضِي الأمر[١] » ؛ ويقول في موضع آخر ، في صراحة كبيرة ، بمناسبة وصف اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب : « وجاء ربُّك والمَلَكُ صفًّا صفًّا[٢] » ؛ ويقول في هذه الحالة نفسها : « وعُرِضوا على ربِّك صفًّا لقَدْ جِئْتُمُونا كما خَلَقْنا كم أول مرّة[٣] » . ففي هذه الآيات ، ومن الممكن إضافة أخرى إليها ، دليل في رأي المشبِّهة على أن الله يَحْضُر في المكان الذي يُحْشَرُ فيه الخلق جميعاً ، وفي هذا المكان يُعرض عليه الناس . وبخاصّةٍ وكلمة « جِئْتِمُونا » في هذه الآية الأخيرة تشير بصراحة ، في رأي المشبِّهة دائماً ، إلى أن الله تعالى يَحضُر في هذا المكان ثمّ يُعْرَضُ عليه الناس[٤] .

---

(١) قرآن ٢ : ٢١٠ (البقرة — مدنية) .
(٢) قرآن ٨٩ : ٢٢ (الفجر — مكية) .
(٣) نفسه ١٨ : ٤٨ (الكهف — مكية) .
(٤) الرازي (تفسير) حـ ٤ : ٣٢٧ .

وكما وَجَدت هذه الفرقة من القرآن إيحاء بمذهبهم وسَنَداً له ، وجدت هذا كذلك فى الحديث أيضاً ، نعنى هنا حديث النزول المشهور الذى ورد فى مواضع كثيرة فى كتب الحديث المشهورة . عن أبى هُرَيْرَةَ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « يتنزّل ربُّنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، حين يبقى ثُلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعونى فَأَسْتَجيب له ؟ مَن يَسْأَلُنى فأُعْطيه من يَسْتَغْفِرُنى فأغفر له[1] » . ودلالة هذا الحديث ، إن فُهِمَ حَرْفياً ، على كون الله فى السماء وجواز النُّقْلَة عليه ، بل على انتقالاته فعلاً ، واضحة لا لَبْس فيها .

هذا هو مذهب المشبِّهة فيما يتصل بالله من هذه النواحى الثلاث : كونه فى السماء ، استقراره على العرش ، انتقاله إلى بعض الجهات ؛ وهذا هو موقفهم من القرآن : يَسْتَوْحُونَه ويستدلون به . وبعد هـذا وذاك ، ما هو موقف المتكلمين الآخرين : معتزلة وأشاعرة ، بالنسبة للآيات التى استوحاها أولئك واستندوا إليها .

موقف المعتزله والأشاعرة هنا هو مثل موقفهم فى القسم الأول من الآيات التى تُوحِى بظاهرها أن الله جسم أو فيه بعض صفات الأجسام . نعنى بيان أن الله مُنَزَّه عقلاً عن أن يشبه شيئاً من خَلْقه فى شىء ما ، كالكون فى جهة ولو كانت السماء : والاستقرار على شىء ولو كان العرش ، والحركة والانتقال ولو كان هذا يوم القيامة واجتماع الناس للحساب والجزاء . وهذا كله ما يَعْضُدُ فيه العَقْلَ هذه الآيةُ الموجزة الجامعة المُحْكَمَة التى سبق ذكرها : « ليس كمثله شىء » . ثم بعد بيان أن العقل يُحِيلُ هذا الذى ذهب إليه المشبِّهة ، والاستشهادِ فيه بهذه

---

(١) البخارى (صحيح) كتاب التوحيد ، حـ ٤ : ٢٤١ ؛ وانظر أيضاً ابن سعد (طبقات) حـ ٦ : ٣٧ .

الآية ، يعملون على تأويل الآيات التي استدل بها المشبِّهة ، بأية طريقة من طُرُق التأويل ، لتَبعُد عن مَظِنة التَّشبيه .

١ — مثلاً في قوله تعالى : « أأمِنتُم من في السماء أن يَخسِفَ بكم الأرض » (٦٧ : ١٦ الملك — مكية) ، لا يرى الأشاعرة والمعتزلة أن في ذلك مايدل على أن الله في السماء . بل الأمر أن العرب [لعل الصواب بعض العرب] كانوا مُقِرِّين بوجود الله ، لـكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء لأنها على وَفق قول المشبِّهة أشرف الجهات والأماكن ؛ فـكأن الله يقول لهم أتأمنون أن يَخسِفَ بكم الأرض ، يا هؤلاء الذين تعترفون بأنه في السماء وتَشهَدون له بالقدرة على أنه يفعل ما يشاء[1] ! وفي قوله : « يخافُون ربَّهم مِن فَوقهم » (١٦ : ٥٠) . وقوله : « وهو القاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ » (٦ : ٦٠) ؛ الفَوقيَّة هنا في رأى هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) ليست في المـكان ، بل تُؤوَّلُ بالعُلُوِّ والفَوقِ في القدرة والقَهر ، بدليل قوله في موضع آخر حكاية عن فرعون وملئه : « وإنَّا فَوقَهُم قاهِرون » (٧ : ١٢٧)[2] . ذلك بأنه من المفهوم أن فرعون لم يكن في مكان حِسِّيٍّ أعلى من مُؤمِني بني إسرائيل ، بل كان فوقهم فقط بقوته وسلطانه وأخيراً ، قول الله في سورة أخرى (٤٢ : ٥١) : « وما كان لبشَرٍ أن يُكلِّمه الله إلاَّ وَحياً أو من وراء حِجاب أَو يُرسِلَ رسُولاً » ، لا دلالة في لفظ « أَو مِن وَراء حجاب » على أن الله في مكان مُعيَّن يَحجُبُه فيه عن خَلقه حجاب . إن المعنى أن الإنسان إذا سمع كائناً يتكلَّم وهو لا يراه ، كان هذا بالنسبة له شبيهاً بما لو كان يتكلم من وراء حجاب بجامِعِ عَدَمِ رؤية المتكلم في الحالتين ، فهذه

---

(١) سعيد الأنصارى (جامع) ص ٩٠ .

(٢) ١٥٣ الرازى (تفسير) حـ ٤ : ١٤٧ .

المشابهة تجوِّز استعمال هذا التعبير (من وَراء حجاب) استعمالاً مجازياً[١] .

٢ — ثم يرون (دائما الأشاعرة والمعتزلة) فى آية : « وَيَحْمِلُ عَرْش ربك فَوْقَهم يَوْمَئذٍ ثمانية » (٦٩ : ١٧) أن المراد ليس ما يدلّ عليه ظاهر اللفظ من أن الله فى العرش ويحمله هؤلاء الملائكة الثمانية ؛ وإلاّ لكان الله فى حاجة لهم ، وهو الغنى عن كل أحد وعن كل شىء من خَلْقِهِ . يجب إذًا ، فى رأيهم ، صرف هذا التَّعْبِير عن ظاهره ، وفَهْمُ أن الله — وقد أَنزل كتابه للناس جميعاً من العامة والخاصة فى الذكاء والفهم — يُخَاطِبُ الناس بما يَتَعَارَفُونه ويقدرون على تَصَوُّره وفَهْمِهِ . والجاهل لا يمكن أن يَتَصَوَّرَ أو يَفْهم أن يكون للملك عرش يستقر عليه متى أراد إظهاراً لجلاله وسلطانه ، ولا يكون الأمر كذلك بالنسبة لله تعالى . والأمر فى ذلك كما فى الآية التى فيها إضافة البيت الحرام[٢] لله على أنه بيته ، والحديث الذى يقول إن الحجر الأسود يمين الله فى الأرض[٣] .

بل إن فى وصْفِ حَمَلةِ العرش بالإيمان فى آية أخرى (٤٠ : ٧ غافر — مكية) دليلٌ — كما يذهب الزمخشرى بحق — على أن الله ليس جسماً وليس محمولاً حقيقة فى العرش ؛ وإلاّ لَوُصف هؤلاء الملائكة بأنهم راؤون ومُعَايِنُون له ، لا مؤمنون به ، لأنه إنما يُوصف بالإيمان بشىء مّا من كان غائبًا عن هذا الشىء[٤] . وأما آية : « الرحمن على العرش استوى » (٢٠ : ٥) ونحوها ، فليس المراد منها استواء حقيقيًّا على عرش حقيقى كما ترى المشبِّهة ؛ بل ليس التعبير « بالاستواء » إلاّ كنايةً عن المُلْك والقَهْر للعالم كُلِّه : أرضه وسمائه ، والقدرة

---

(١) نفسه حـ ٥ : ٥٤٧ .
(٢) قرآن ١٤ : ٣٧ (ابراهيم — مكية) .
(٣) الرازى (تفسير) حـ ٨ : ٢٠١ .
(٤) الزمخشرى (الكشاف) حـ ٣ : ٣٦١ .

عليه . والأمر فى هذا مِثْلُ ما نقول : استوى فلان على العرش ، نريد به تولية المُلْك ، دون أن يجلس هذا الذى تولَّى على السّرير أَلْبَتَّة ؛ ومثل ما يقال : يَدُ فلان مبسوطة بالخير ، ويَدُ فلان الآخر مقبوضة مَغْلُولة عن الخير ؛ نريد أن الأول كريم ، وأن الثانى بخيل ، وإن كان أحدهما أو كلاهما مقطوع اليد[1] .

٣ — وأخيراً ، فى الآيات والأحاديث التى تدلُّ بظاهرها على أن الله يتحرك وينتقل من مكان إلى آخر ، يجب صَرْفُها أيضًا عن هذا الظاهر ، ما دام العقل دَلَّ بلا ريْب على استحالة النُّقْلَةِ على الله تعالى : وتأويلها بما يُبْعِدُها عن المعنى الذى أرادت المشبِّهة فهمه منها .

مثلاً قوله تعالى : « وجاء ربُّك والمَلَكُ صفًّا صفًّا » (٨٩ : ٢٢) ،وقوله : « هل يَنْظُرُون إلاَّ أن يَأْتِيَهُم الله فى ظُلَلٍ من الغَمَام » (٢ : ٢١٠) ، يُؤَوَّل المجىء والإتْيَان المضافان لله حسب اللفظ بإتْيان أمره أو بأسِه . ومِثْلُ هذا الاستعمال (أى فَهْمُ الكلام بتقدير كلمة محذوفة) كثير فى اللغة العربية على ما هو معروف ، وورد فى القرآن نفسه[2] . بل إن فى القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، وذلك فى قوله : « هل يَنْظُرُون إلاّ أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمْرُ رَبِّك[3] ! » وقوله : « فما كان دَعْواهم إذْ جاءهم بأسُنا إلاّ إن قالوا إنَّا كُنَّا ظالمين[4] » .

وأما حديث النزول ، فمن اليسير تأويله ، بأن المراد من نزول الله ، لا نزوله

---

(١) نفسه حـ ٣ : ٤٢٧ .

(٢) مثلا ، سورة يوسف (١٢ : ٨٢) ففيها يقول أولاد يعقوب لأبيهم ، عندما رجعوا من مصر بدون أخيهم يوسف الذى احتجزه عزيزها : «وسئل القرية التى كنا فيها » ، يريدون أهل القرية .

(٣) قرآن ١٦ : ٣٣ (النحل — مكية) .

(٤) نفسه ٧ : ٥ (الأعراف — مكية) .

حقيقة حِسِّيًا ومكانيًا ، بل قُرْب إجابته لمن دعاه أو سأله شيئًا فى هذه الفَتْرة من الليل ، وهى الثلث الأخير كما جاء فى الحديث ، حيث لا يكون يَقِظًا ، فى حالة عبادة وتَضَرُّع لله ، إلا من كان الله أقرب إلى إجابته لما يسأل وأرجى لقبول دعائه من سواه من النائمين الغافلين عن عبادة الله ودعائه .

والآن ، وقد عرفنا الاختلاف الشديد بين تصوُّر المشبِّهة من جهة و بين تصوُّر الأشاعرة والمعتزلة من جهة أخرى ، لله : ذاته وصفاته ، وكيف استوحى أو استند كل فريق للقرآن والحديث فوجد فيهما الإلهام والدليل ، نستطيع أن نُقرِّر بأن الحق لم يكن فى جانب المشبِّهة أو المجسّمة .

قلنا فيما سبق[1] إن استيحاء هذه الآيات الكثيرة : ومعظمها مكِّى ، لفهم أو تصوُّر الله حسب الدين الجديد كان أمراً طبيعيًّا لاغرابة فيه . ومعنى هذا أن المشبهة لم يُخطِئُوا حين سلكوا هذا السبيل . لكن الذى أخطأوا فيه ، على ما نعتقد ، هو أنهم قد فاتهم معرفة الحكمة — أو عدم الالتفات إليها واعتبارها — فى أن يشتمل القرآن والحديث على بعض التعبيرات المجازيَّة التى لا تصح أن تُفْهَم حرفيًّا . من هذه الحكمة وجوب أن يخاطب القرآن ، مَثَلُه فى ذلك مثلُ أى كتاب وَحْيٍ ، كل فريق وصنف من الناس بما يعرفون أو يقدرون على فهمه وتصوُّره . وحديث الرسول بشأن الجارية السوداء الجاهلة معروف مشهور . فقد سأل الرسول هذه الجارية عن الله أين هو ؟ فأجابت : فى السماء ، فرضى الرسول هذه الإجابة التى لا يصحُّ أن تُرْضى و تُقْبَل إلاّ من العامة أمثال هذه الجارية .

لكنه من غير المعقول ، ومن مخالفة المنطق السَّليم أن تفهم هذه الآيات

---

(١) انظر ص ٣٣ فقرة ١ .

ونحوها من الحديث على المعانى التى تُوحِى بها ألفاظها ، وأن نصل بذلك إلى تصوُّر الله كأنه إله إنسانى لا أكثر ولا أقل ! إله له وجه ويدان ورِجْلان كالإنسان ، ويجلس وينتقل كالإنسان ؛ حتى وصل الأمر ببعض هؤلاء المجسّمة الغُلَاة إلى القول بأنه ، تعالى عن ذلك عُلواًّ كبيراً ، جسم مساحته سبعة أشبار ! وبخاصة ، والقرآن ليس فيه إشارة قريبة أو بعيدة لكثير مما قال به هؤلاء المشبِّهة المجسّمة ، مما هو أثر من آثار التوراة التى تأثر بها المسلمون من العرب الأصلاء ، أو من غير العرب فى الإسلام .

ومما يجب أن نشير إليه هنا أن موقف المتكلمين ، الأشاعرة والمعتزلة ، ضدَّ المجسمة والمشبِّهة ، قد وَقَفَه من قبل بعض رجال اليهودية الأعلام ، أمثال فيلون ضد مشبِّهة بنى جلدته اليهود الذين كانوا يعتمدون على نصوص من التوراة نفسها يفهمونها حسب نصوصها الحرفية .

وإذا كان رجال السلف الأوائل لا يرون تأويل تلك الآيات والأحاديث المتشابهة كما رأينا ، بل كانوا يكتفون بالتصديق والإيمان بها ، ويَكِلُون تعْيين المراد منها إلى الله العليم الحكيم ؛ وإذا كان بعض هؤلاء دخلوا بجمودهم على النصوص وظواهرها ، فى طائفة المجسِّمة أو المشبِّهة ؛ وإذا كان الأشاعرة والمعتزلة رأوا ، من العقل واحترام القرآن، ضرورة تأويل هذه النصوص لمعرفة المعانى التى تشير إليها ظواهرها — نقول إذا كان الأمر كذلك ، فإننا نرى أنه من الواجب والخير بالنسبة للعامة عدمُ الخوض فى هذه النصوص وفيما تحتمله من معان . بعد أن يُفَهَّمُوا أنها بعيدة عن إفادة التجسيم أو التشبيه . أما الخاصة ، فالواجب عليهم تأويلها بما يتفق والسِّياقَ وقواعد اللغة وأصول الدين ، وبما يتفق بصفة خاصة

والآيات المُحْكَمَة الواضحة الأخرى. ذلك خيرٌ فى رأينا من أن نقول بصفة عامة كما قال الرازى ، بأن عدم التعرض إلى بيان المراد من هذه الآيات « أسْلَم وإلى الحِكْمَة أقْرب [(١)] .

هذا ، وإذا كنا رأينا الأشاعرة والمعتزلة كانوا حِلْفاً واحداً ضد المجسّمة أو المشبّهة ، فيما يتصّل بما عالَجْنا حتى الآن من مسائل تدور حول الله وصفاته ، فإننا سنرى فيما سيأتى أن كُلاًّ من هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) سيكون خَصْماً ألَدَّ الخصام للآخر فيما يتصل بمسألتين هَامَّتَيْن من المسائل المتعلّقة أيضا بالله وصفاته : مسألة الرؤية، ومسألة الكلام . وهذا لم يَمْنع المشبّهة أيضاً من أن يكون لهم رأى خاص فى بعض ما سَيَدُور حوله النِّزاع والجدل . وسنرى أيضاً أنه فى هاتين المسألتين ، كما سبق فى المسائل الأخرى ، يَصْدُرُ كُلٌّ فريق عن المبدأ العام الذى سبق الاتفاق عليه . نعنى اعتبار الآيات التى تدلُّ لمذهبه مُحكَمَة لا يصح تأويلها ، وردّ الأخرى بالتأويل إليها .

١ — مسألة الرؤية

١ — هذه المسأله هى إحدى مسائل النزاع ذات الصفة الهامة بين أهل السنة والمعتزلة التى يجد فيها بسهولة كل منهما سنده من القرآن ، وهى ترجع إلى الاختلاف فى تصوّر ذات الله وتصوّر ما يجب أن يكون من نِسْبَةٍ بين الشخص الرائى والموضوع المرئى .

ويعتمد أهل السنة على هاتين الآيتين « وُجُوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ ، إلى رَبِّها

(١) الرازى (تفسير) ح ٥ : ٢١٦ .

ناظِرة »[١] فإن هاتين الآيتين بسياقهما ، وبالسورة التي هما جزء منها، صريحتان في أنه سيكون من تمام نعمة المؤمنين وحُسن ثوابهم أن يَرَوْا الله على كيفيّة لا يعلمها إلا الله وحده . ولصراحة هاتين الآيتين ، في رأى أهل السنة ، في الدلالة على مذهبهم من جواز رؤية الله ، جعلوهما مُحْكَمَتَيْن ، وردوا إليهما ما يخالفهما بنصه حرفيًا من الآيات الأخرى [٢] ولم يَعْسُرْ عليهم مع هذا أن يجدوا سنداً آخر لمذهبهم من الحديث . حقيقة قدْ روى البخارى [٣] جملة أحاديث صريحة فى هذا المعنى جاء فيها قول الرسول: « إنكم سَتَرَوْن ربكم عياناً» وأن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فأجابهم بأنهم سيروْنه كما يروْن القمر الآن ليلة البدر والشمس ليس دونها سحاب . وهذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون إلى أنه من الواضح تماماً أن المؤمنين سينعمون فى الدار الأخرى برؤية الله تعالى .

ونحب أن نُنَبِّهَ هنا إلى أن هذا الرأى من الأشاعرة ، أو أهل السنة بصفة عامة ، يختلف تماماً عن الرأى الذى ذهب إليه فى المسألة نفسها ، المشبِّهة من الحنابلة ، إن هؤلاء ، مستوحين ظاهر الآيات والأحاديث الخاصة برؤية الله ، أجازوها فى هذه الحياة الدنيا ، بل أجازوها مع ما تستلزمه — فى رأى المعتزلة كما سنرى — من أن يكون الله باعتباره مرئيا فى جهة ومكان [٤] .

---

(١) قرآن ٧٥ : ٢٢ و ٢٣ (القيامة — مكية) .

(٢) انظر جولد زيهير (اتجاهات) ص ١٠٢ — ١٠٣ = ١٠٢ عربى .

(٣) البخارى (صحيح) كتاب التوحيد باب ٢٤ حـ ٤ : ١٧٤ — ١٧٥ نشر الحلبى = ٢٣١ — ٢٣٢ بولاق .

(٤) ابن الجوزى (دفع شبهة التشبيه) ص ٢٩ وما بعدها؛ انظر أيضاً التفتازانى (مقاصد) طبعة استامبول حـ ٢ ص ٨٢ .

ومهما يَكُنْ ، فقبل بحث موقف المعتزلة من هاتين الآيتين وغيرهما الخاصة بالرؤية نرى من الخير أن نذكر ، ما سبقت الإشارة إليه[1] ، من أنه قبل المعتزلة وُجد من المفسرين والمحدِّثين من رفض ما فهمه الأشاعرة من هاتين الآيتين (٧٥ : ٢٢ و٢٣) . منهم مُجاهِد المكى المحدِّث المعروف وتلميذ ابن عباس ، « حَبْر هذه الأمة فى معرفة القرآن » . فقد رفض «مُجاهِد» هذا فَهْمَ الأشاعرة ، ورأى أن قول الله « إلَى رَبِّها ناظرة » إشارة إلى أن المؤمنين ينتظرون ، حين ذاك فى الدار الأخرى ، جزاء الله عما أسْلَفُوا من عمل طيِّب وعَدَهم الله حُسْنَ الثواب من أجْله ، واستنتج « مجاهد» نفسُه أخيراً من الآية أنه « لا أحد من الخَلْق يراه » ، أى يرى الله تعالى[2] ومنهم أيضاً عَطيّة العَوْفى (١١١هـ ٧٢٩ م) الذى صرّح فى صدد تأويل آية : « لا تُدْرِكُه الأبصار وهو يُدرِكُ الأبصار » (٦ : ١٠٣) بمثل هذا أيضاً . وهاتان الشَّخْصِيّتان ليستا من المعتزلة[3] إذاً الخلاف فى هذه المسألة نَشِبَ فى صدْر الإسلام بين المفسِّرين والمحدِّثين ، قبل أن يَنشب فيما بعدُ بين الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين .

والطَّبرىُّ نفسه ، مُسْتَلْهِماً الآيات والأحاديث ، التى استوْحاها وتمسّك بها أهل السنة ، يذهب معهم إلى جواز أن يُرَى الله يوم القيامة بالعين ، ولكن دون أن يدْرِكه الرائى أى يحيط به ، إذ الله يَجِلُّ عن أن يُحيط به أحد خلقه بأى وجه من الوجوه . لذلك نرى هذا المفسر (الطبرى) يقول فى سبيل تأويل آية الأنعام السابق ذكرها منذ لحظة (٦ : ١٠٣) : « جائز أن يَرَوْا (يريد

---

(١) انظر ما سبق ص ٣٣ هامش رقم ١٣٣ .

(٢) الطبرى (تفسير) جـ ٢٨ : ١٠٤ .

(٣) وانظر أيضاً جولد زيهير (اتجاهات) ص ١٠٧ من الأصل والترجمة .

المؤمنين) ربَّهم ببصائرهم ، ولا يُدركوه بأبصارهم ؛ إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك ، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية ، وأن معنى الإدراك هو الإحاطة كما قال ابن عباس فى الخبر الذى ذكرناه عنه . فإن قال قائل : وما أنكرتم أن يكون معنى قوله : « لا تدركه الأبصار » لا تراه الأبصار (أى كما يذهب المعتزلة)؟ قلنا أنكرْنا ذلك لأن الله جلَّ ثناؤه أخبر فى كتابه أن وُجُوهاً فى القيامة إليه ناظرة ، و إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر أُمَّته أنهم سَيَرَوْن ربَّهم يوم القيامة كما يُرَى القمرُ ليلة البدر وكما يرَوْن الشمس ليس دونها سحابة . . » [1]
و بعد هذا أخذ الطَّبرىّ فى رد قول المعتزلة ، دون أن يسمِّيهم بهذه التَّسمية ، الذين أنكروا جواز رؤية الله فى الدار الأخرى بالأبصار ، ولَوَوُا الآية التى استدل بها أنصار الرُّؤية عن المعنى الذى فهموه منها إلى معنى آخر كما سيجىء[2].

إن الصراحة التى عبَّر بها هذا المفسِّر والمؤرخ عن السبب الذى من أجله أوَّل قوله تعالى : « لا تُدْرِكُه الأبصار » على نحو يجوز معه أن يُرى الله بالأبصار أيضاً دون أن تستطيع الأبصارُ الإحاطة به ، هذا السبب الذى هو الآية والأحاديث الأخرى الدَّالَّة على جواز الرؤية ، يجعلنا نرى أثر القرآن والحديث فى التوجيه إلى رأى فلسفى خاص يذهب إليه من يراه ثم يدافع عنه كما يستطيع . بينما نجد فى نَوَاحٍ أخرى أن صاحب المذهب يكوِّن مذهبه ، مستوحياً القرآن أو غير القرآن ، ثم يلتمس بعد هذا — تصحيحاً لموقفه وسنداً له لدى المسلمين — الدليل له من القرآن وربما من الحديث أيضاً ، مع ما قد يكون فى ذلك من العُسْر أحياناً . وفى مثل هذه الحالات الثانية ، لا يكون القرآن هو الذى أوحى بالرأى أو

---

(١) الطبرى (تفسير) ﺣ ٧ : ١٨٣ .
(٢) نفسه ص ١٨٤ — ١٨٦ .

بالفكرة ، بل هو الذى التُمِسَ منه السَّند تقويةً للرأى ، ودَرْءًا للتهمة عن الذاهب إليه . وربما كان أكثر ما نرى من ذلك فى آراء المعتزلة ، التى صاروا إليها بعد إعمال العقل وشىء من التفكير اليونانى ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل[1] .

ب — قلنا إن أهل السُّنَّة اعتمدوا أصلا لمذهبهم فى هذه المسألة آيتى سورة القيامة (٧٥ : ٢٢ و ٢٣) ، وكذلك ما ورد عن الرسول فى هذا ، وإنهم أوّلوا ما يخالف ذلك بما يتفق ومذهبهم . والآن نقول إن المعتزلة سلكوا نفس السبيل وإن كانت النتائج متعارضة . إنهم اعتمدوا أصلا لمذهبهم آية سورة الأنعام (٦ : ١٠٣) ، الصريحة بلفظها فى أنَّ الله لا يمكن أن تُدْرِكه الأبصار ، ثم قوَّوْا الاستدلال بها بآيات أخرى ، وأوَّلُوا بعد هذا وذاك ما يخالف تلك الآية بما يتفق وما أخذوه منها من استحالة رؤية الله بالعين على أى حال[2] .

ها هو ذا الشَّريف المُرْتَضَى ، وهو وإن لم يكن من متكلمى المعتزلة وواحداً من رجالاتهم فى المذهب ، فإنه مِمَّنْ أخَذ عنهم وسار فى طريقهم إلى التفكير ، يقول فى هذا : « أصحابنا (يعنى المعتزلة) لما استدلوا على نفى الرؤية بالأبصار عن الله بقوله (٦ : ١٠٣) « لا تُدْرِكه الأبصارُ وهو يُدْرِكُ الأبصار وهو اللطيف الخبير » وبيَّنوا أنه تعالى تَمَدَّح بنفى الإدراك الذى هو رؤية البصر عن نفسه على وَجْهٍ (أى لسبب) يَرْجِع إلى ذاته ، فيجب أن يكون ثبوت الرؤية له (يعنى أن يكون مرئيا من أحد) فى وقت من الأوقات نَقْصٌ وذمٌّ . . »[3]

---

(١) انظر ما تقدم ص ٣٢ فقرة ٣ .

(٢) مع أن هذا معروف ، وسيتضح كثيراً مما سيأتى ، انظر جولد زيهير (اتجاهات) ص ١٠٤ (من الأصل والترجمة) .

(٣) المرتضى (آمالى) جـ ١ : ١٦ .

على أننا نلاحظ هنا أمرين : جعْله الإدراكَ المنفى عن الله بنص الآية هو الرؤية بالبصر ، وهذا ما سبق أن جعله الطبرى بمعنى الإحاطة من الرائى لا مجرد الرؤية . ونعتقد أن اللغة تساعد هذا المعنى للإدراك الذى ذهب إليه الطبرى . ثم انتهى المرتضى إلى أن الرؤية لا تجوز فى أى وقت (أى ولو فى الآخرة كما يرى أهل السنة) لأنها تعتَبر نقْصاً فى حق الله ، ما دام الله قد مدح نفسه بأنه هو الذى يُدْرِكِ الأبصار ولكن الأبصار لا تدركه . ومعنى هذا أن المرتضى يريد أن يصل إلى إلزام الخصم بنفى الرؤية ما دام من أصول الدين ، التى قد اتفق عليها كل المسلمين ، هذا الأصل : إثبات كل كمال لله وتنزِيهُهُ عن كل نقص . غير أنه لأهل السنة هنا أن يقولوا إن رؤية الله بدون إحاطة به من الرائى لا تكون نقصاً بحال من الأحوال .

وأمّا آية : « إلى ربِّها ناظرة » (٧٥ : ٢٣) ، التى هى عماد استدلال الأشاعرة فإن « المرتضى » هذا لا يرى فيها دلالة على جواز أن يُرى الله تعالى، إنه يذهب إلى أن النظر هُنا يُراد به الفكر والتأمل فى الله ؛ أو انتظار عطف الله ورحمته فى تلك الساعة الشديدة التى تَذْهَلُ فيها النفوس ؛ أو أن كلمة « إلى » ليست حرف جر ، بل هى اسم معناه « نعمة » ، ويكون معنى الآية إذًا أن هذه الوجوه (يراد بها المؤمنون) تكون فى ذلك اليوم ناعمة برؤيتها نعمة الله عليها [١] ، التى هى هنا الغفْران وحسن الثواب .

وهذا اللغوى الأديب (نريد به المرتضى ، الذى أخذ بحظ غير قليل من علم التفسير أيضاً لم يَنْسَ أن يَرُدَّ استدلال مجيزى الرؤية بآية أخرى ، وأن يجعلها

---

(١) نفسه جـ ١ : ٢٨ .

بعد هذا تشهد لمذهبه ومذهب أصحابه المعتزلة . نعنى بهذه الآية قوله تعالى : « ولمَّا جاء مُوسَى لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قال ربِّ أَرِنى أَنْظُرْ إليْك قَال لن تَرَانِي وَلـكِن انْظُرْ إلى الجبَل فإنِ اسْتَقَرَّ مَكانَه فَسَوْفَ تَرانى فلمَّا تَجلَّى ربُّه للجبل جَعلَه دَكًّا وخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلمَّا أفاق قال سُبْحانَك تُبْتُ إليك وأنا أوَّلُ المُؤْمنين[1] » حقيقة، يرى الأشاعرة فى هذه الآية، الطويلة التى تحوى قصة كانت لموسى وقومه مع الله ، أن موسى — وهو نبى ورسول يَعْرِف ما يجوز ومالا يجوز فى حق الله تعالى — سأل ربَّه أن يُجيز له رؤيته ، فيكون هذا السؤال منه دليلا عَلَى جواز أن يُرَى الله[2] ؛ وإلا كان السؤال عبثاً ، وكان موسى عابثاً مع الله ، وذلك ما لا يمكن أن يُتَصَوَّرَ بحال .

لـكن « المرتضى » ، وغيره من المعتزلة ، يَرَوْنَ أن موسى كان يعرف أن رؤية الله محال ، ولـكنه مع هذا سألها اللهَ تعالى حين أَلَحَّ عليه قومه بأن يجعلهم يَرَوْن الله ليعلموا أنه صادق فيما ادَّعى من أنه رسول لهم . وسألها (أى الرؤية دائمـاً) إذاً بقَصْدِ أن يُفْحَم هؤلاء السائلين ، وأن يُلْقِمَهُم الحَجَر حين يسمعُون النَّص من الله باستحالتها[3] ويزيد « المرتضى بأن هذا التأويل له آيات أخرى تُقَوِّيه وتشهد بصحته . من هذه الآيات قوله تعالى (٤ : ١٥٢ النساء — مدنية) : « يَسْأَلُكَ أَهْلُ الـكتاب أن تُنزِّل عليهم آيةً من السَّماء فقد سألُوا موسى أَكْبَرَ من ذلك فقالوا أَرِنَا الله جَهْرَةً فأخذَتْهُم الصَّاعِقَةُ بظُلْمِهِمْ » ؛ وقوله (٢ : ٥٥ البقرة — مدنية) : « وإذْ قُلْتُم يا مُوسى لن نُؤْمِنَ لَكَ حتَّى نرى الله جَهْرَةً

---

(١) قرآن ٧ : ١٤٣ (الأعراف — مكية) .
(٢) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ٢٩٤ .
(٣) المرتضى (أمالى) حـ ٤ : ١٢٣ — ١٢٤ ؛ الزمخشرى (كشاف) حـ ٢ : ٨٩ ؛ الرازى (تفسير) حـ ٣ : ٢٩٤ — ٢٩٥ .

فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وأَنتُمْ تَنظُرُونَ » ؛ وقوله (٧:١٥٥ الأعراف — مكية): « واخْتَارَ موسى قَوْمَه سبعين رجلا لميقاتنا (أى للوقت الذى واعَدَهُ الله حين سأله الرؤية) فلما أَخَذَتْهُم الرَّجْفَةُ قال رَبِّ لو شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم من قَبْلُ وإيَّايَ، أَتُهْلِكُنا بما فَعَلَ السُّفَهاء مِنَّا » .

ففى هذه الآيات الثلاث جميعاً نجد أن الله عاقب قوم موسى على سؤالهم موسى بأن يُرِيهم الله تعالى ، وذلك بأن ضَرَبَهُم بالصاعقة ، ومعنى هذا — كما يُقرِّر المرتضى — أنهم سألوا ما لا يجوز ، وهو أن يَرَوْا الله بأبصارهم . ونَصُّ الآية بصفة خاصة صريح فى أن سؤال الرُّؤية كان أمراً إدًّا لم يكن ليصح أن يطلبه قوم موسى ، وأن هذا السؤال أكبر خطأ مما طلب أهل الكتاب المعاصرون لمحمد أن يُنَزِّل عليهم آية من السماء تشهد بصدقه . والنتيجة أن كل هذا الذى يُؤْخَذ من الآيات الثلاث هذه ، سواء بالنص صراحة أو بالتأويل ، يُقَوِّى — كما يقول المرتضى — مذهب المعتزلة بأن رؤية الله لا تجوز أخذاً من آية الأنعام التى ذكرها أكثر من مرة : « لا تُدْرِكه الأبْصار وهو يُدْرِك الأبصار »[1]

بَقِيَتْ آية سورة الشورى (٤٢ : ٥١) وننتهى من الحديث عن مسألة الرؤية بين الأشاعرة والمعتزلة ، وهى : « وما كان لِبَشَرٍ أن يكلِّمه الله إلا وَحْياً أو من وَرَاء حِجَاب أو يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بإذْنِه مَا يَشَاء » . فى هذه الآية نرى الله يذكرُ — على سبيل الحصر — أن صلته بالمُصْطَفَيْن من خلقه بالتكليم تكون على ثلاث حالات ؛ لكن العقل يُجيزُ حالةً أُخْرى رابعة ، وهى أن يتكلم الله مع من يريد وهو — أى هذا الذى يخصُّه الله بالتَّكليم — يرى الله . لكن

---

(١) المرتضى (أمالى) حـ ٤ : ١٢٤ .

القرآن نفى هذه الحالة الرابعة التى يتصوّرها العقل ، وذلك بالحصر الوارد صريحاً فى الآية . وإذًا تكون النّتيجة ، كما يرى المعتزلة ، أن رؤية الله لاتجوز وأنها طبعاً بعد هذا لن تكون[١] .

على أن الأشاعرة ، أو أهل السنة بصفة عامة ، لم يَعْيَوْا بالجواب ، على الأقل ليجعلوا الآية لاتقف مانعاً في سبيل استدلالهم لمذهبهم . إنهم وقد أجازوا الرؤية ، وحَكَمُوا بأنها ستكون فى الدار الأخرى ، أخذاً من الآيات والأحاديث التى ذكرناها فيما تقدم ، رأوا ضرورة الجمع والتوفيق بين هذه الآيات والأحاديث وبين هذه الآية الأخيرة ، وذلك قد تيسّر لهم بتقدير قَيْد صغير هو كلمة واحدة . إنهم قالوا إن المراد وما كان لِبَشَرٍ أن يكلم الله فى الدنيا إلا بطريق الوحى . . . إلخ . وحينئذ تكون هذه الحالات الثلاث فقط فى هذه الحياة الدنيا الحاضرة ، ولكن فى الدار الأخرى ستكون الحالة الرابعة التى يتصوّرها العقل والتى لم تذكرها الآية ، وهى التكليم مع الرؤية فى آن واحد[٢] . وقد يشهد لهذا التأويل أن تلك الحالات الثلاث التى نصَّت عليها الآية وقعت مراراً فى هذه الحياة ، وإذًا يكون الكلام فى الآية خاصًّا باتصال الله بهؤلاء الرسل فى هذه الحياة ، لا فى الدار الأخرى التى لم يَجِئْ لها ذكر .

حـ — علينا الآن بعد ما تقدم كله ، أن نتقدم بكلمة قصيرة فى هذه الخصومة العتيقة التى دارت ، وتدُور حتى الآن ، حول تأويل آيات من القرآن تتعلق بذات الله وصفاته ، ثم نَنْتَقِلُ بعدها إلى مشكلة الكلام الإلهى ، وهى آخر بحوث هذا الفصل .

(١) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ٥٤٧ .
(٢) نفسه .

إنه حين نفى المعتزلة جواز أن يُرى الله فى الدنيا أو الآخرة ، بَنَوْا مذهبهم على أنه من غير المعقول ومما لا يمكن تصوُّره أن يُرى أىُّ شىء بالعين إلا إذا كان فى جهة أصلا أو تابعاً [أى لما كان فى جهة] كالأجسام والهيئات[١] .
ثم بعد هذا اضطُرُّوا ، كما رأينا إلى تأويل الآيات الدالة على جواز ما جزموا باستحالته ، وهى ليست قليلة . أما الأشاعرة ، أو أهل السنة عامة ، فقد استوْحَوْا مذهبهم من القرآن والحديث . ثم بإزاء موقف المعتزلة بأن ما يُرى يجب أن يكون جسماً أو هيئة لجسم ، أى ما كان فى جهة ، نرى منهم (من أهل السنة) من ذهب فى سبيل التخلُّص من هذه الصعوبة إلى القول بأن الله سيُرى ولكن على وَجْهٍ لا كيْفَ فيه ولا انحصار للمَرْئِىِّ فى جهة خاصة من الرائى . ومنهم من قال إن هذه الرؤية ستكون فى تلك الحالة عِلْماً بالله بنوع خاص من الإدراك، يزيد عن علمنا به الآن فى هذه الحياة بالعقل وأدلَّته[٢] .

لكننا ، بعد هذا وذاك ، لا ندرى كيف يذهب المعتزلة إلى قياس أُمُور الآخرة على أمور هذه الحياة الحاضرة ، فيذهبون لهذا إلى تقرير استحالة أن يُرى الله ما دام ذلك — كما هو الشأن فى كل مرئىٍّ فى الحياة الدنيا — يَسْتَلْزِم أن يكون جِسما فى جهةٍ مَّا ! إن من الحق ، على ما نعتقد ، أن نقول : بجواز رؤية الله بالعين ، بل بأنها ستكون لمن يشاء الله من خَلْقه فى الدار الأخرى ! ذلك هو صريح القرآن والحديث . أما كيف تكون هذه الرؤية ، فمن الممكن أن نذهب فيها إلى رأى من يقول إنها ستكون بلا كيْفٍ ولا إحاطة من الرائى له تعالى . كما

---

(١) الزمخشرى (الكشاف) حـ ٢ : ٣٢ .
(٢) انظر فى هذا مثلا الشهرستانى (الملل والنحل — كريتون) حـ ١ : ٧٢ ؛ الغزالى (الاقتصاد) ص ٣٣ .

لَنَا أن نزيد على هذا بأنها قد تكون رؤية أتمَّ ممَّا قد يَنْعَمُ به الصوفية الحقّ في هذه الحياة ، في لحظات الوصول . إنهم حين يفْنَى الواحد منهم عن نفسه ، فلا يُحسُّ له وجوداً ، لا يرى إلا الله وحده على صفة لم يستطع حتى الآن أحدٌ منهم التَّعْبِير عنها ، وذلك لضيق لغة الكلام التى نعرفها . هذا الرأى ، أو هذا الفَرْض ، قد يكون أدْنى إلى الحق فى مسألة لا يَعلم الحق فيها ، و بعبارة أدقّ ما سيكون الحال فيها إلا الله وحده ، أما نحن ، فلن تنكشف لنا هذه الحالة إلا فى الدار الأخرى .

٢ — مسألة الكلام

كلام الله هو ما أوحاه إلى الإنسانية بتوسّط نَفَرٍ من المُصْطَفَيْنِ من خَلْقه ، وهم الرُّسُل والأنبياء ، مما يشمل ما به نظام العالم وسعادة الإنسان من عقائد وتشريع وأخلاق . ذلك كله كلام الله ، و إن عُبِّر عنه تارة بالعبرية ، وتارة بالعربية ، وتارة أخرى بغير ذلك من اللغات ووسائل التعبير المختلفة المتعدّدة .

هذا الكلام ، هل هو قديم ، قِدَم الله الذى صدر عنه ؟ أم ، على العكس ، هو حادث مخلوق ؟ بَحْث ذلك هو بحث مسألة ، أومشكلة ، فى الإسلام ، قد اتخذ مظهراً عنيفاً فى فترة من فترات التاريخ فى عصر العباسيِّين ، إلى درجة أنْ شَغَلَت الدولة كلها ، وأن سالت من أجلها الدماء . والمختلفون فى الإجابة عن هذا السؤال الذى وضعْناه : قِدَمُ أو حدوث كلام الله ، أو بمعنى أدق القرآن ، يَرْجع كل فريق منهم إلى القرآن نفسه يَسْتَلْهِمُهُ مذهبه ، أو — على الأقل —

يستمدُّ منه العيون والدليل لمذهبه . على ما هو الشأن ، كما رأينا حتى الآن ، فى المشاكل الأخرى .

١ — أما المشبِّهة فالأمْر فى رأيهم يسير . إنهم كما عرفنا ، ذهبوا إلى وصف الله بصفات يَشْرَكهُ الإنسان فيها ، وذلك أخْذاً من ظاهر القرآن والحديث . إذاً بنفس هذا الطريق يجب أن يكون كلام الله ، الذى هو هنا القرآن ، قديم غير مخلوق ، حتّى الحروف والأصوات .

ولْنَسْمَعْ فى هذا ما يذكره الشهرستانى ، وهو جِدُّ خبير بالمذاهب الإسلامية . إنه يذكر أن المشبِّهة زادوا عن التشبيه المعروف عنهم قولَهم فى القرآن إنه أزلى قديم ، حتى الحروف والأصوات والرقوم (الكتابة) المكتوب بها . ويَرَوْن أن ما بين دَفَّتَىِ المصحف هو كلام الله ، أنْزله إلى رسوله على لسان الملك جبريل ، فهو فى اللوح المحفوظ ، وهو المكتوب فى المصاحف ، وهو الذى نسمعه من القُرّاء فى كل حين ، وهو الذى سَيَسْمَعُه فى الدار الأخرى المؤمنون وهم فى الجنة من الله ذاته بغير حجاب ولا واسطة .

أما كيف ذهبوا إلى هذا المذهب الذى يجعل من هذه الأصوات التى نسمعها من القُرّاء للتوراة والإنجيل والقرآن ، هذه الأصوات التى يتلفَّظ بها من أراد من الناس وتذهب مع الرِّيح بعد النطق بها ؛ كلاماً أزليًا قديماً ؟ لا شىء ، إلاّ أنهم اسْتَوْحَوا ، كما قلنا ، القرآن نفسه . حقًّا ، القرآن يقول : « وكَتَبْنَا له [لموسى] فى الألْواح من كُلِّ شَىْء موعِظةً وتَفْصِيلاً لكلِّ شىء[1] » . وذلك معناه أن ما كُتِب لموسى عليه السلام من التوراة هو كلام الله ، وذلك المكتوب

---

(١) قرآن ٧ : ١٤٥ (الأعراف – مكية) .

هو الذى نسمعه من القارئ حين يَتْلُوا التوراة ؛ ويقول فى موضع آخر : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِين اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْه حتى يَسْمَعَ كلام الله[١] » . ومن البَدِيهِيّ أن المُشْرِكَ الذى يَسْتَجِيرُ بمسلم لن يَسْمَع منه إلاّ هذا الكلام الذى نقرؤه ، والذى عَبَّرت عنه هذه الآية بأنه « كلام الله » ؛ ويقول أيضاً ، وهو أصْرَحُ مما سبق ، : « إنَّه لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فى كتابٍ مكْنُون ، لا يمسُّه إلاّ المُطَهَّرون ، تَنْزِيلٌ من رَبِّ العالمين[٢] » . ومعنى هذا ، كما هو واضح ، أن هذا المكتوب فى المصحف ، والذى نقرؤه ونَسْمَعُه من القُرَّاء كل حين ، هو كلام الله ، فيكون قديماً مثله . هذه الآيات مضافاً إليها أخرى أمثالها ، كانت مصدر الوحى الذى أوحى للمشبّهة بمذهبهم ، وقدم لهم الدليل عليه . أى على أن القرآن ، حتى حروفه وأصواته كما قلنا ، قديم[٣] .

بل إن بعض هذه الفرقة زاد فى الغُلُوِّ فذهب إلى أن جلدة المصحف التى تضمه وكذلك الغلاف الذى يوضع فيه ، كلاهما كذلك أزَلِيٌّ قديم ! كما ذهب آخرون إلى أن المادة ، التى كُتب بها القرآن (الحِبْرُ مثلاً) فصار حروفاً وكلمات ، هو بعينه كلام الله ، وصار قديماً بعد أن كان حادثاً[٤] ! ولا ندرى عَلَامَ اسْتَنَدَ هؤلاء الغلاة فى هذا الرأى الذى لا يقبلُه عقل ، والذى لا يشير إليه قرآن أو حديث !

ب — وعلى الضد من مذهب المشبّهة بأن القرآن ، حتى الحروف والأصوات قديم أزلىّ ، ذهب المعتزلة إلى أنه حادث مخلوق ، ككُلِّ شيء فى الوجود ما عدا

---

(١) نفسه ٩ : ٦٠ (التوبة — مدنية) .
(٢) نفسه ٥٦ : ٧٧ — ٨٠ (الواقعة — مكية) .
(٣) الشهرستانى (الملل والنحل — كريتون) حـ ١ : ٧٨ — ٧٩ .
(٤) التفتازانى (المقاصد) حـ ٢ : ٧٤ ؛ الإيجى (المواقف) ص ٢٩٣ .

ذات الله وحدها . ولم يَعْسُرْ عليهم ، هم أيضاً ، بطبيعة الحال الاستدلال لمذهبهم من القرآن . نقول « الاستدلال » دون « الاستيحاء » ؛ لأننا نرى — كما ذكرنا ذلك من قبل — أن المعتزلة كوّنوا فى أغلب الأمر مذهبهم فى مشاكل علم الكلام المعروفة ، مُسْتفيدين مما عرفوا من فلسفة الأغريق ، ثم رَاحُوا بعد هذا يلتمسون الأسانيد والأدلة من القرآن .

ذهب المعتزلة إلى أن القرآن ، ويريدون به ما نسمع من الأصوات والكلمات والتعبيرات ، حادث مخلوق ، كان بعد أن لم يكن ، وذلك آية الحدوث، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى . ومع هذا ، فالمعتزلة لا ينكرون بحالٍ أن الله القديم الأزلى متكلِّم ، ولكنهم يرون أن معنى أنه « متكلم » أنه خلق الكلام فى بعض الأجسام المخصوصة : اللوح المحفوظ ، وجبريل ، والرُّسُل عليهم السلام[١] . والذى جَرّ المعتزلة إلى هذا الرأى فى كلام الله هو ما سَبق أن أدّاهم إليه العقل من نفى صفات العلم والقدرة والإرادة ونحوها عن الله ، وذلك حذراً من القول بوجود كائنات قدماء مُتَعدِّدين ، ومن نفى صفات السَّمْع والبصر والكلام لكونها من عوارض وسمات ما يكون جسماً[٢] . وكل هذا وذاك تَطْبيقاً للأصل الأول من أُصولهم الخمسة ، التى لا يستحقُّ أحد منهم وصْفَ الاعتزال حتى يقول بها جميعاً، وهى : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد[٣] ، المنزلة بين المنزلتين[٤] ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٥] .

---

(١) التفتازانى (المقاصد) حـ ٢ : ٧٤ ؛ الإيجى (المواقف) : ٢٩٣ و ٢٩٤ .

(٢) ابن خلدون (مقدمة) ، طبعة مصر ص٣٦٨ ؛ التفتازانى (المقاصد) حـ ٢ : ٥٤ .

(٣) معناه وجوب أن يحقق الله ما وعد به من ثواب الخير وعقاب الشرير .

(٤) معناه أن المؤمن العاصى هو فى منزلة وسط بين المؤمن المطيع والكافر ، أى هو فاسق لا مؤمن ولا كافر .

(٥) الخياط (الانتصار) ص ١٢٦ ؛ وانظر أيضاً الشهرستانى (مصر الخانجى) حـ ١ ص ٥١

ويستدلُّ المعتزلة بقوله تعالى (٣٩ : ٢٣ الزمر ـ مكية) : « اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديثِ كِتاباً مُتَشابِهاً » الآية ، فيقولون إنه تعالى وصف القرآن بكونه حادثًا فى هذه الآية وفى آيات كثيرة أخرى (مثل ٤ : ٨٧ : ومن أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حديثًا) ؛ والحديث لا بُدَّ أن يكون حادثًا[1] . و بقوله (٣٢ : ٢ السجدة — مكية) : « تنزيل الكتاب لا رَيْبَ فيه مِنْ رب العالمين » . فيقولون إن الله وصف القرآن بأنه تَنْزِيل ومُنَزَل ، وهذا الوصف يُشْعِرُ بالتَّصْيير والتَّغَيُّر من حال إلى أخرى ، الأمر الذى يدل على الحدوث ، فوجب إذًا أن يكون القرآن حادثًا[2] . ويقوله (٢١ : ٢ الأنبياء — مكية) « ما يأتيهم من ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلا اسْتَمَعُوه وهُمْ يَلْعَبُون » ، وهذا صريح فى أن القرآن مُحْدَث . ولهذا يقول الزمخشرى فى تفسير هذه الآية : « بأن يُجَدِّد الله لهم الذِّكْرَ وقتًا بعد وقت ، ويُحْدِث لهم الآية بعد الآية والسُّورة بعد السُّورة »[3] . وبقوله خطابًا لموسى عليه السلام (٢٠ : ١٢ — ٤٧ طه — مكية) : « إنِّى أنا رَبُّكَ فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إنَّكَ بالوَادِى المُقَدَّسِ طُوًى » إلى آخر الآيات ؛ فيقولون إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى دليل على أن كلام الله ليس أزليًّا قديمًا ، و إلاَّ لكان الله قد خاطب موسى بهذا الكلام قبل وجوده ، ومعْلومٌ أن هذا كان يكون عَبثًا وسَفَهًا يَجِلُّ الله عنه[4] . وبقوله (١٧ : ٨٦ الإسراء — مكية) : ولَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بالذى أَوْحَيْنا إليك» ؛ فيَرَوْن أن الذى يمكن أن يَذْهَبَ ويَزُول من الوجود يستحيل

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ٤٢٧ .

(٢) نفسه حـ ٤ : ٤٩٤ .

(٣) الزمخشرى (الكشاف) حـ ٣ : ٢ .

(٤) الرازى (تفسير) حـ ٤ : ٤١٢ .

أن يكون قديماً ، بل لا بُدَّ أن يكون حادثاً[1] ؛ لأن ما جاز عدمه هو الممكن المحدَثُ ، لا الضرورى القديم : وأخيراً ، من باب التمثيل ، بقوله (٦ : ١٠٢ الأنعام — مكية) : « ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالق كل شىْء » ؛ هذا الاستدلال هو من ناحية عامة ، لأن المعتزلة يقولون هنا إن هذه الآية تدل على أن الله تعالى هو خالق « لكل الأشياء ، والقرآن شىء من الأشياء طَبْعًا ، فوجب أن يكون مخلوقاً كسائر الأشياء الأخرى[2] .

هكذا ، يستدل المعتزلة بهذه الآيات على ما ذهبوا إليه من أن القرآن محدَثٌ مخلوق لله تعالى ، وليس أزليًّا قديماً مثله ، وإلا لكان هناك قدماء أكثر من واحد، وذلك ما يُنافى التوحيد الكامل الذى هو الأصل الأول من أصول مذهبهم الخمسة . وإن لهم أن يُضِيفُوا إلى هذه الآيات كثيرا من أمثالها ، التى جاء فيها ذكر القرآن بأنه مُحْدَث أو بما يفيد الحدوث . إذاً ، ماذا سيكون موقف خصومهم الأشاعرة ، أو أهل السنة عامة ، بالنِّسبة للمشكلة فى ذاتها أولاً ، ثم بالنسبة لهذه الآيات وتأويلها ثانياً ؟

موقف الأشاعرة هو الموقف الوسط بين غُلُوّ الحنابلة من المشبّهة من جانب حين قالوا بقدم القرآن حتى الحروف والأصوات إلخ ، وغُلُوا المعتزلة من جانب آخر ، حين ذهبوا إلى حدوث القرآن من كل نواحيه . إن الأشاعرة نظروا فيما استند عليه كل من الفريقين من أسانيد وأدلة ، وَوَزَنُوا ذلك بميزان دقيق من العقل والإنصاف ؛ فبَانَ لهم أن الحق أن يقولوا كما قال الأولون (الحنابلة من المشبّهة) بأن القرآن قديم ، ولكنه ليس هو ، كما ذهبوا إليه ، الحروفَ والكلماتَ

(١) نفسه حـ ٤ : ٢٧٩ .
(٢) نفسه حـ ٣ : ١١٨ .

المكتوبة والأصوات التى نسمعها من القراء . إنما هو ، أى القرآن القديم ، كلام الله القائم بذاته ، ما تقرؤه فى التوراة والإنجيل والقرآن ليست إلا دلائل عليه . كما وافقوا الآخرين (المعتزلة) فى أن الكلام المؤلَّف من الحروف والكلمات والأصوات على ما نعرف من الترتيب فى القرآن حادث ، ولكن هذا كله ليس هو القرآن محل النزاع . القرآن محلّ النزاع هو كما قلنا — هكذا يقول المعتزلة — المعنى النفسى القائم بذات الله ، وهو قديم لا ريب فيه ، وذلك للاتفاق بين المتكلمين على استحالة أن يقوم شىء حادث بذات الله تعالى .

بهذا الرأى حكَّم الأشاعرة ، على ما نعتقد ، اللغة والعقل والنقل ، وخلصوا من شُنْعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأى المعتزلة ، أو بقدمه وقِدَمِ كل ما يتصل به حتى الجلدة والغلاف ! كما ذهب إليه المشبِّهة .

هذا هو موقف الأشاعرة ، فيما يتصل بالمشكلة نفسها ، ونجده فى كُتُب علم الكلام التى بأيدينا ، والتى تُدْرس حتى الآن بجامعة الأزهر[١] . كما نجده أيضاً للأشعرى نفسه ، فى بعض مؤلفاته الهامة[٢] وكما نقل عنه الشهرستانى[٣] ، والغزالى أيضاً[٤] .

أما موقف الأشاعرة بالنسبة لما استدل به خصومهم المعتزلة من آيات دالة فى رأيهم على حدوث القرآن ، فمن الممكن أن نُلَخِّصه فى كلمة واحدة : تأويل

---

(١) انظر مثلا الإيجى (المواقف) ص ٢٩٤ ؛ التفتازانى (المقاصد) حـ ٢ : ٧٤ وما بعدها

(٢) الأشعرى (مقالات) ص ٢٩٢ ؛ مهرن (عرض) ص ٤٩ رقم ١١٠ = ص ١٢٠ من « مستخرج » عن ابن عساكر ، و ص ١١٣ منه .

(٣) الشهرستانى (الملل والنحل — كريتون) حـ ١ : ٦٨ .

(٤) الغزالى (الاقتصاد) ص ٥٣ وما بعدها .

هذه الآيات جملة أو تفصيلاً بما يتفق ومذهبهم الذى نحب أن نحدِّده مرة أخرى هكذا : القرآن ، بمعنى الكلام النفسى القائم بذات الله ، قديم ، والحادث هو الكلمات التى كُتِب بها ، والأصوات التى نسمعها من القرّاء تعتبر دلائل عليه .

مثلا ، فى آية الأنبياء (٢١:٢) : « ما يأتيهم من ذِكْرٍ من ربِّهم مُحْدَث » ، وفى آية النساء (٤ : ٨٧) : « ومَن أصْدَق من الله حديثاً » ، يرى الأشاعرة أن المراد بالقرآن هنا الذى عُبِّر عنه بالذّكْر والحديث ، والذى تدلُّ هاتان الآيتان على حدوثه ، هو الكلمات والحروف والأصوات التى هى دلائل على القرآن الذى هو كلام الله النفسى القائم بذاته تعالى ، وهذا هو القديم بلا ريب و بلا خلاف من إنسان[1] وفى آية الإسراء (١٧ : ٨٦) : « ولَئِنْ شِئْنا لنَذْهَبنَّ بالذى أوْحَيْنا إليك » ، يَرَوْن (الأشاعرة دائماً) أن المراد بهذا « الإذهاب » ، الذى يتكلم الله عنه ، هو إزالة العلم بالقرآن من قلوب عارفيه ، و إزالة النُّقُوش الدّالة عليه من المصاحف .[2] وفى خطاب الله لموسى (٢٠:١٢ وما بعدها) بقوله : « إنِّى أنا ربُّك فاخلع نَعْلَيْك الخ » ، يذهبون إلى أن كلام الله لم يكن يُوصَفُ فى الأزل بأنه أمْر أو نهى ، إذ لم يكن موجوداً أزلاً من كان يتوجه إليه الأمر والنهى ، أو أنه قد يكون كذلك ، أى كان يُوصف فى الأزل بأنه أمر ونهى كما يُوصف بذلك الآن ، ثم استمر هكذا إلى أن وُجد المأمور والمنهى بهذ الكلام[3] وأخيراً ، يذهب الأشاعرة فى آية الأنعام (٦ : ١٠٢)

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٤ : ٤٨٨ ؛ حـ ٢ : ٥٠٣ — ٥٠٤ .
(٢) نفسه حـ ٤ : ٢٧٩ .
(٣) نفسه حـ ٤ : ٤١٢ .

« ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالق كل شيء » ، إلى أن هذه الآية ، وإن كانت تدل حَسَبَ نصِّها العام على أن كل شيء مخلوق ، يجب أن تُخصَّص مع هذا بما عدا القرآن بمعنى الكلام النفسى . وذلك لأن الأدلة قد قامت على أن صفات الله قديمة ، وعلى أن كلامه قديم كذلك لأنه صفة من هذه الصفات [1] فيكون المعنى المراد من الآية هو : الله هو الخالق لكل شيء ما عدا القرآن ، لأنه لا يمكن أن يكون مخلوقاً مادام هو صفة من صفات الله .

وهكذا ، يَخْلُصُ للأشاعرة مذهبهم فى قدم كلام الله ، كما خَلَصَ لهم من قبل مذهبهم فى جواز رؤيته ، وإن كانوا اضطروا — كما رأينا — إلى تأويل القرآن حسب هذا المذهب . على أن هذا ، أى طريق التأويل ، هو الطريق الذى سَلَكَهُ كل فريق من المتكلمين أو الفلاسفة حين أراد استيحاء مذهبه من القرآن ، أو الاستدلالَ عليه — بعد أن كوّنه بتفكيره — منه ، باعتبار القرآن هو الكتاب والخير المشترك بين المسلمين جميعاً .

إلا أننا نلاحظ هنا أخيراً ، قبل أن ننتقل إلى الفصل التالى ، أن تأويل الأشاعرة للآيات التى خاطب بها الله موسى عليه السلام ، كما جاء فى سورة طه (٢٠ : ١٢ وما بعدها) ، ليس من السهل أن يستريح العقل إليه على ما نرى . إنه يكون من العبث حقا ، كما رأى المعتزلة ، أن يخاطب الله فى الأزل شخصاً غير موجود لأنه لم يكن خُلِق بعد ، فضلا عن أنه لا حاجة لشيء من هذا مطلقاً. إن المعقول أن يكون الله قد تكلم بما خاطب به موسى حين وُجِد هذا فعلاً فى العالم ، وحين جاء أوان الحديث معه ليجعله رسولاً لأمته . وقد يكون الأقرب

---

(١) نفسه حـ ٣ : ١١٨ .

للعقل ، إن أصَرَّ الأشاعرة على تأويل هذه الآيات لتتَّفق ومذهبهم ، أن يقال إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى يجب أن يؤْخذ على أنه مجاز وتمثيل للحالة التى فهمها موسى بإفاضة الله عليه رسالته . كما هو الشأن مثلا فى قصة الخلق وحديث الله مع الملائكة ثم مع إبليس ، وكما هو الشأن كذلك فيما كان من تَضَرُّع من آدم لله بعد أن أكل من الشجرة المحرَّمة حتى تاب الله عليه .

أمَّا تأويلهم لآية الإسراء الخاصة بقُدْرة الله على إذهاب وإزالة ما أوحاه إلى رسوله محمد من القرآن إن أراد ، بأن المراد إذهاب ما يدل عليه من الكتابة فى المصحف والعلم به فى الصدور والقلوب ، فهو تأويل معقول مقبول . ذلك بأن القرآن ، بمعنى الكلام النَّفْسِى القديم كان موجوداً بلا ريب قبل أن يوحى به إلى محمد ، وقبل أن يُكْتَب فى المصحف طبعاً ، وكان محمد لا يعلم شيئاً منه ، إذ لم يَعْلَمْ به إلاَّ بعد أن تَلَقَّاهُ وحياً من جبريل . إذاً ، التَّهْدِيدُ بِأن الله قادر على إذهاب ما أوحى به إليه يكفى فى أن يكون تهديداً ، تُخاف عاقبتُه ، أن يكون تهديداً بإزالة الدلالات الحادِثة التى دلَّت على وجود هذا القرآن القديم ، فيعود الرسول جاهلاً به كما كان أول الأمر قبل الوحى .

وكذلك تأويلهم لآية الأنعام الخاصة بأن الله هو خالق كل شىء ، بإضافة قَيْدٍ يجعلها مخصوصة بما عدا القرآن القديم غير المخلوق ، فهو تأويل معقول مقبول أيضاً فيما نرى . ذلك بأن سياق هذه الآية ، أو بعبارة أدقّ الآيتين السَّابِقَتَيْنْ لها ، هما فى نفى الشُّركاء عن الله تعالى وبيان أنه وحده هو مُبدِعُ السموات والأرض فكيف يكون له بعد ذلك شركاء ! وإذاً يكون معنى هذه الآية أن الله هو خالق كل شىء مما يصح ويمكن أن يكون مخلوقاً ، أى من العالم الذى

نحسّ ونشاهد مثلا ، فهو وحده المستحق للعبادة كما تقول نهاية الآية موضوع التأويل نفسها ، ويُعزّز هذا الرأى الذى نراه فى هذا التأويل قول القرآن فى موضع آخر (١٣ : ١٦ الرعد مدنية) : « قُلْ مَنْ ربُّ السموات والأرض ! قل الله ، قل أفاتّخذتم من دونه أولياء لا يملكون لِأنفُسهم نفعًا ولا ضرًّا ! قُل هل يستوى الأعمى والبصير ، أم هل تستوِى الظُّلُمات والنُّور ! أم جَعَلُوا لله شُرَكاء خَلَقُوا كخَلْقِه فتشابه الخَلْقُ عليهم ! قُلْ الله خالق كل شىء وهو الواحد القهّار » ! إن هذه الآية — وهى صريحة بنصّها فى أن الأمر يتعلق بما جَعل المشركون لله من شركاء له فى العبادة مع أنهم لم يَخْلُقوا شيئًا ما — تدلُّ على أن قول الله فيها : « الله خالِقُ كلّ شىء » يُراد به هذا العالم : سماؤه ، أرضه ، وما بينهما ، لا القرآن أيضًا كما يريد أن يفهم المعتزلة أو بعضهم نُصْرَةً لمذهبهم .
وإذًا ، يكون من المعقول والمنطق أن تحمل على آية الرعد هذه آيةُ الأنعام ، ويكون كُلٌّ من هاتين الآيتين لا دلالة فيهما على حدوث القرآن .

الفصل الرابع

العدالة الإلـهيّة

عرفنا فى الفصل الذى سبق كيف اختلف المسلمون وتفرقوا فِرَقًا مختلفة فى فَهْمِهِم أو تصوُّرهم لله : ذاته وصفاته ، تبعاً لاختلافهم فى فهم ما يتّصل بذلك من القرآن والحديث وتأويله . والآن سنعرف فى هذا الفصل كيف كان الأمر كذلك فيما يختص بتصوّرهم لمدى قُدْرة الله وعموم خالقيّته ، ولـكماله وعدالته ، وفيما يتّصل بهذا وذاك من العلاقة بينه و بين الإنسان .

هل الله عامّ القدرة والخالقية ، فهو يخلق كل ما يَصْدُر عن المرء من عمل حتى ما كان معصية وشرًّا ؟ أو الله لـكماله مُنَزَّه عن خلق الإثم والشر ، والإنسان حر فى اختياره و إرادته لأعماله ؟

وهل الله يهدى من يشاء و يُضِلُّ من يشاء ، ولا يُسْئل فى ذلك عما يفعل ؟ أو أنه ليس لنا أن ننسب لله إغراء أحد و إضلاله ، و إلا كان هذا مما لا يتفق والعدالة . . .

وأخيراً ، هل عدالة الله التى وصف نفسه بها والتى نُقِرُّ بها له ، توجب تحقيق ما وعد به من ثواب المطيع ، وأوعد من عقاب العاصى الشرير ؟ أو أن له ، لأنه مطلق الإرادة وتام القدرة وعظيم الرّحمة ، أن يعذب من يشاء ولو كان مؤمنا خَيِّرًا مطيعاً ، وأن يغفر لمن يشاء ولو كان شرِّيرًا عاصياً ؟

هذه المسائل التى تساءلنا عنها ، وما قد يتصل بها من قُرْبٍ أو بُعد من مسائل

أخرى ، هى ما تكوِّن هذا الفصل ، وبه ينتهى بحث ما أردنا من أُمَّهات المشاكل الفلسفية ؛ هذه المشاكل التى ، بعد أن أثارها القرآن ، كان القرآن نفسه مصدر الوحى فى حُلُولها ، أو عماد الاستدلال عليها ، وهى وإن كانت جميعها ترجع إلى فهم أو تصور عدالة الله وعلاقته بخلقه ، إلا أنه يحسن — تَوْفيةً للبحث — أن نسير فى بحثها هكذا :

١ — العمل بين الله والإنسان .

٢ — الإضلال والهداية .

٣ — العدالة والجور أو الوعد والوعيد .

١ — العمل بين الله والإنسان

قبل الحديث عن أثر القرآن أو دوره فيما كان من مذاهب مختلفة فى هذه المشكلة ، نرى من الخير ، إن لم نقل من الضرورى ، أن نشير إلى أن الخلاف فيها يرجع من بعض النواحى إلى الخلاف فى تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يَحُطَّ من هذا الكمال . ثم بعد هذا، من الخير أيضاً أن نذكر بإجمال: المذاهب الكلامية فى المشكلة موضع البحث ، ليمكننا أن نرى أثر القرآن فى تكوين هذه المذاهب أو فى الاستدلال عليها .

١ — يرى أهل السنة أنه كما أن علم الله شامل لجميع المعلومات ، وإرادته عامة لجميع ما يكون ، فكذلك قدرته عامة فى جميع المقدورات الخير والشر على السواء[1] ومعنى هذا أنه لا يجرى فى العالم العلوى أو السُّفلى ، عالم الملائكة

(١) الأسفراييني (تبصير) ص ١٠١ .

أو الإنسان أو الحيوان أو الطبيعة ، عملٌ مّا إلا بإرادته وقدرته . فهو قادر على كل شيء ، وأيٌّ من خلقه لا قدرة حقيقية له بجوار قدرته .

على أنه نُقِل عن بعضهم أنه قال ، بصدد ما يصدر عن الإنسان من عمله : « إن قدرة العبد تؤثر بِمُعِين »[١] . ومعنى هذا أنه يرى أن لقدرة العبد الخاصة أثراً فيما يكون عنه من أعمال ، وإن كانت تحتاج فى هذا إلى أن تنضم لها — كَعَوْنٍ لا بد منه — قدرة الله أيضاً . والأشعرى نفسه ، وإن كان يرى أن المرء يُحسُّ من نفسه قدرته على أن يفعل أو يترك ما يشاء ، يذهب إلى أنه فى حالة صدور الفعل فإن الله هو الذى يخلق الفعل وقدرةً للعبد على إصدار ذلك الفعل ، وأنه عند التحليل الأخير لا تأثير ألْبتَّة لقدرة المرء[٢] : ومن ثَمَّ نجد الرازى يُعطى للمسألة الثالثة والعشرين من « كتاب الأربعين فى أصول الدين » هذا العنوان الذى يكفى فى الدلالة على مذهبه : « لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلا بقدرة الله تعالى »[٣] .

وأهل السنة حين أثبتوا للإنسان أثراً فيما يكون عنه من أفعال ، وحين جعلوا مع هذا لقدرة الله الأثر الأول والأخير فى هذه الناحية ، حتى يوفقوا بين تصور الله القادر على كل شيء والذى يتصرّف فينا وفى أعمالنا كما يريد ، وبين ما يحسّه كلٌّ منا من أنه فى إمكانه وقدرته أن يفعل أو يترك هذا الأمر دون ذاك — أهل السنة هؤلاء ، لم يَفُتْهم أن لخصومهم — المُجْبِرَة الذين ذهبوا إلى أنه لا أثر مطلقاً لقدرة العبد ،

---

(١) الرازى (الأربعين) ص ٢٢٧ .

(٢) نفسه ص ٢٢٨ .

(٣) نفسه ص ٢٣٧ .

والمعتزلة الذين يرون أن لقدرة العبد كل الأثر فى أعماله — أن يقولوا لهم بأن هذا الرأى منهم يؤدى إلى أن تؤثر قدرتان (قدرة الله وقدرة العبد) على مقدور واحد ، وهذا مالا يقبله العقل لأن اجتماع مؤثِّرَيْن على أثر واحد محال ، كان لا بد لأهل السنة إذاً أن يتجنبوا هذه المشكلة العارضة ، أو أن يجدوا لها حلا ، وهذا الحل هو ما ذهبوا إليه من إدخال فكرة « الكَسْب » فى عمل الإنسان. حقيقة ، إنهم قالوا إنه لا يمكن إنكار أن الله قادر على كل شىء ، و إلا لما كان إلـها ، ولشاركه بعض مخلوقاته فى سلطانه و بعض خصائصه ، ولا يمكن من ناحية أخرى إنكار الملموس المُحَسّ من أن للمرء نوعاً من الإرادة لأعماله والقدرة عليها . وإذاً ، فما دام الله هو الخالق لكل شىء بنص القرآن ، فهو الذى خلق الإنسان ويَخْلُق أيضاً ما يكون عنه من عمل ، كما يخلق كذلك هذا « النوع من القدرة » الذى يحسُّه على أعماله : وإذًا مرة أخرى ، فهذا « النوع من القدرة » يمكن أن نسمِّيه « كَسْباً » لأن الله نفسه أطلق فى القرآن اسم « الكسب » على أعمال العباد[1] . وتكون النتيجة أن العقل ، فى رأى أهل السّنة ، لا يرى من المحال أن يصدر الفعل الواحد بتأثير الله (باعتبار الخلق للعمل منه) والإنسان (باعتبار الكسب لهذا العمل منه) معاً على هذا النحو .

ولكن ، لنا أن نقول بأنه من الحق أن القرآن فيه ما يدل على صحة إطلاق لفظ الكسب على أعمال الإنسان[2] ، وأن « الكسب » هذا معناه ما يعمله الإنسان . غير أن هذا « الكسب » الذى يرى الأشاعرة أو أهل السُّنّة عامة

---

(١) الغزالى (اقتصاد) ص ٤٣ و ٤٤ .

(٢) مثلا قوله البقرة (٢ : ١٤١) « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم » ؛ وقوله (٦ : ٣) : « يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون » .

أنه من العبد ، ولـكنه مخلوق مع هذا حين العمل مع العمل نفسه ، ليس له أى قيمة حقَّة ، بمعنى أن هذا لا يجعل للإنسان وقدرته أثراً حقًّا فى إصدار الفعل ، ما دام الـكل (الفعل وقدرة العبد المسماة « بالـكسب » — يخلقه الله وحده ، ولأن فـكرة « الـكسب » هذه فـكرة غامضة خفيَّة اضطُرّ الأشاعرة إليها لحل مشكلة العمل بين الله والإنسان ، الا أنها لا تُقْنِع العقل غير المتعصب لمذهب خاص ، جاء فى المَثَل : « أَخْفَى من كسب الأشعرى » ! دلالة على أن هذا الشيء مضرب المثل خفىٌّ لا يكاد يُدْرَكُ أو يُفْهم .

ب — إذا كان هذا هو مذهب أهل السنة أو الأشاعرة ، فما هو مذهب المعتزلة ؟ إن هؤلاء ، وقد قدَّروا أن « العدل » الإلـهى وهو فى المرتبة الأولى من الأهمية من أصول مذهبهم الخمسة ، يتفقون جميعاً على أن أفعال العباد مخلوقة لهم ؛ فـكل إنسان حُرٌّ يعمل ما يشاء و يترك ما يشاء ، ليس الله خالقاً لشيء من أفعالهم ، بل ولا قادراً على خلق شيء منها[1] . ومعنى هذا ، بِلُغَةٍ أدنى للأدب فى حق الله تعالى ، أن الله جعل لقدرته حدوداً لا تتعداها ، فهى لهذا لا تتعلق بشيء من أفعال العباد بنفى أو إيجاد ، أى أن هذه الأفعال خارجة عن نطاق قدرة الله وصلاحيتها .

والذى جعل المعتزلة يقفون هذا الموقف فى هذه المشكلة هو ، على ما نعتقد ، ما رأوه ثابتاً بالعقل والقرآن من أن الله سيحاسب كُلاً على ما يفعل ، وما رأوه عادلاً من ناحية أخرى من أن الله « عادل » لا يجازى إلا على ما كان يستطيع العبد أن يفعله من خير ولم يفعله ، وما كان يستطيع أن يتركه من شر وعمله ؛ فانتهوا

---

(١) الأسفراييني (تبصير) ص ١٣٨ » وانظر أيضاً الغزالى (اقتصاد) ص ٤١ .

من هذا وذاك إلى أن أفعال الإنسان لا تتعلّق قدرة الله بشيء منها ، بل كلها من خَلْق الإنسان نفسه بكامل حريته واختياره ، وإلاّ لكان الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب باطلاً وظلماً لا يليق بالله الذى يتعالى عن الظلم كما هو معروف من القرآن[1] .

واعتبارٌ آخر جعل المعتزلة يقررون حرية المرء فى أعماله وعدمَ تداخل قدرة الله فيها . إنهم ، كسائر الفِرَق الإسلامية ، يعتقدون الكمال لله ، بل إن كمال الله فوق كل كمال يمكن أن يتصوره عقل الإنسان . وإذاً ، فالكامل إلى أبعد غايات الكمال ، والخيِّر إلى أبعد ما يمكن أن يُتصوَّر من الخير ، لا يمكن أن يكون قادراً أو مُريداً لخلق القبيح والشر والإثم الذى يَزْخَرُ به العالم منذ أول عهده بالوجود حتى الآن ؛ وإلاّ لاستلزم ذلك — كما يقول النَّظَّام أحد رؤساء المعتزلة[2] — أن يكون الله جاهلاً لا يعرف أن هذا قبيح ، أو فى حاجة إلى فعله مع معرفته بأنه قبيح ، وكل ذلك محال فى حق الله تعالى[3] ، الله الكامل والعليم والغنى عن كل ما هو من هذا القبيل .

وليس الخلاف فى هذه المسألة بين المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة فحسبُ ، بل هناك فرقٌ أخرى لكلٍّ منها مذهبها الخاص فيها . نجد مثلاً الجبريَّة من المتكلمين يذهبون إلى إنكار قدرة العبد إنكاراً تامًّا كما سبق أن أشرنا إليه[4] ؛ ومعنى هذا إفناء ذات العبد أمام ذات الرب ، لِيخْلُص لهم قدرة الله المطلقة . وقد نسيت هذه الفرقة أن فى هذا هَدْماً لمبدأ المسئولية والجزاء ، إذ كيف يصح لله أن يجازى

---

(١) الرازى (الأربعين) ص ٢٣٣ .

(٢) هو إبراهيم بن سيار النظام المتوفى نحو عام ٢٣١ هـ ؛ ٨٤٥ م .

(٣) الرازى (الأربعين) ص ٢٤٢ ؛ وانظر أيضاً الرازى (محصل) ص ١٣٠ .

(٤) انظر ما سبق ص ٥٦ .

الإنسان على شيء لم يكن لقدرته أثر أو حُرِّية أو قدرة على فعله أو عدم فعله ! كما فات هذه الفرقة أيضاً أن المرء منا يفرق بلا ريب بين حركته الاضطرارية الصادرة مثلاً عن لمسه سِلْكًا مُكَهْرباً ، وبين حركته حرا مختاراً[1] . وغير الجبرية هؤلاء نجد ، من غير المتكلمين ، الفلاسفة الذين يذهبون إلى حرية العبد فى أفعاله وقدرته عليها كالمعتزلة كما هو معروف .

حـ — والخلاصة هى أن مشكلة الفعل بين الله والإنسان كان بسببها فى صدر الإسلام أربعة مذاهب :

١ — القَدَرِيَّة ، مَعْبَد الُجهَنى وشيعته ، الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو الذى يقدِّر أعمال نفسه بِعِلْمه ، ويتوجه إليها بإرادته ، ثم يُوجِدها بقدرته . أى أن الله تعالى لا يُقَدِّر هذه الأعمال أزَلاً ، ولا دخْل لإرادته أو قدرته فى وجودها ، ولا يَعْلَمُها إلا بعد وقوعها .

٢ — الجبريّة ، جَهْم بن صَفْوان التِّرْمِذِى وشيعته ، الذين ذهبوا إلى الطرف الآخر فى الغُلُوّ ، فرأوا أن الله قدَّر أزلاً أفعال العباد ، وأوجدها على يدى العبد بقدرته وحده . وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد مُعَطَّلة لا أثر لها مطلقاً .

٣ — وبين هذين الطرفين الغالِيَيْن المتقابلين نرى المعتزلة ، ويُسَمَّوْن أيضاً كما نعلم بالقَدَريّة . إنهم يرون أن الله علم وقدّر كل شيء أزلاً ، سواء أكان فعله أو فعل العباد ؛ لكن أفعال نفسه هى التى يريدها ويوجدها على وَفْق العلم الأزلى ،

---

(١) وانظر الغزالى (اقتصاد) ص ٤١ .

وكلها خير ، فهو لا يخلق للشر بحال ؛ أما أفعال الإنسان فلا يريد الله أن توجد أو ألا توجد ، ولا يخلق شيئاً منها بقدرته سواء فى ذلك خيرها وشرها ، بل إنه فوّض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المُسْتقلّة ، وإن كان الله يعلم طبعاً أزلاً ما سيكون منه ويجازيه عدلاً — لما مَنَحَهُ من حريّة — عليه .

٤ — وأخيراً أهل السنة أو الأشاعرة الذين حاولوا أن يكونوا وسطاً بين الجبرية وبين المعتزلة ، كما حاول هؤلاء المعتزلة أن يكونوا وسطاً بين الجبرية وبين القَدرِيّة . ومحاولة الأشاعرة ، التى لم تنجح فى رأينا ، تقوم على إثبات شىء من التأثير للإنسان فى إيجاد الفعل ؛ بالذهاب إلى فكرة « الكسب » كما رأينا منذ قليل[1] .

هذه إشارات إلى مذاهب المتكلمين فى هذه المشكلة ، تَقَدَّمْنا بها لنستطيع أن نتبين أثر القرآن فى تكوينها ، أو فى الاستدلال لها ، وهذا ما سنحاوله الآن . إلا أننا لن نتكلم بصفة خاصة عن مذهب الجبرية ، الذى لا نرى كبير فَرْق بينه وبين مذهب أهل السنة الأشاعرة[2] ، ولا عن مذهب القدرية الأولين أصحاب معبد الجهنى الذين انحرفوا به عن الإسلام كثيراً فلا مُسْتَند له من القرآن طبعاً .

أما الأشاعرة أو أهل السنة عامة ، فقد صَدَرُوا فى مذهبهم عن تصوُّر الإلـه على أنه وحده هو القادر على كل شىء ، من خير أو شر ، جميل أو قبيح . وإلا ، لو خرج شىء فى العالم عن قدرته ، لكان إلـهاً عاجزاً ، وكان بعض خَلْقه شريكاً له فى الخلق والإيجاد . وإنمِحَاء إرادة العبد وقدرته أمام إرادة الرب

---

(١) وراجع محمد دراز ، المختار فى الحديث ، ص ١٧٩ وما بعدها .

(٢) ولهذا سترى المعتزلة يسمونهم بالجبرية ؛ وانظر الرازى (اعتقادات) ص ٦٨ .

وقدرته بعض خصائص الإسلام ، الذى معناه كما نعرف الخضوع والاستسلام .
وقد وجد أنصار هذا المذهب كثيراً من الآيات التى تؤيدهم ، ومن ذلك قوله (٣٩ : ٦٢ الزمر — مكية) : « الله خالق كل شيء » ومن أجل هذا نجد أحد هؤلاء الأشاعرة يقول عن المعتزلة ، بعد أن حكى اتفاقهم على أن أفعال العباد مخلوقة لهم : « وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة ، فإن الأمة قبلهم كانوا يقولون لا خالق إلا الله ، كما يقولون لا إلـه إلا الله . وخالفوا أيضاً قوله سبحانه وتعالى (الرعد : ١٦) : « أم جَعَلُوا لله شُرَكاء خَلَقُوا كَخَلْقِه فتَشَابَهَ الخَلْق عليهم قُل الله خالق كُلِّ شيء »[١] . كما يذكر حجة الإسلام الغزالى أن ذهاب المعتزلة إلى أن المرء يخلق أفعاله يَلزَمُهُ إنكار ما أجمع عليه السَّلَفُ من أنه لا خالق إلا الله ، كما يَلْزَمُه نسبة الخلق إلى ما لا يُحْصَى من المخلوقين[٢] .

ولأهل السنة بعد هذا أن يستندوا أيضاً إلى قوله تعالى : « قال أَتَعْبُدُون ما تَنْحِتُون ، والله خَلَقَـكُمْ وما تَعْمَلُون[٣] » ، وذلك حكاية رَدِّ إبراهيم عليه السلام لقومه حين كَسَّر أصنامهم ؛ على أن تكون « ما » فى الآية الثانية اسماً موصولاً ، لا نافية ، فيكون المعنى : كيف تعبدون الأصنام التى تَنْحِتُونها من الحجر أو الخشب مثلاً والله هو الذى خلقكم وخلق أعمالـكم التى تعملون !

ومع أنه سيأتى جَدَل المعتزلة لخصومهم فى صدد تأويل هذه الآية وأمثالها ، ليجعلها المعتزلة لا تناقض مذهبهم إن لم تُؤَيِّدْه ، فإننا نلاحظ أن استدلال أهل السنة بآية : « الله خَالِقُ كُلِّ شيء » السابقة لا يتفق والسِّياق . إن ما استدلّ

---

(١) الاسفراييني (تبصير) ص ٣٨ .
(٢) الغزالى (اقتصاد) ص ٤١ و ٤٢ .
(٣) ٣٧ : ٩٥ و ٩٦ (الصافات) .

به هؤلاء هو جزء من هذه الآية فقط ، وهى بتمامها هكذا : « قُلْ من ربُّ السَّموات والأرض ؟ قُلْ الله ، قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ من دونه أولياء لا يَمْلِكون لأنفُسِهم نَفْعاً ولا ضَرًّا ! قُلْ هل يَسْتَوِى الأَعْمَى والبَصِيرُ أَمْ هل تَسْتَوِى الظُّلُماتُ والنُّور ! أمْ جَعَلُوا لِله شُرَكاء خَلَقُوا كَخَلْقِه فَتَشَابه الخَلْق عليهم ! قُل اللهُ خالق كُلِّ شىء وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ » . ونَظْرَةٌ إلى هذه الآية بتمامها ، بل إلى الآيتين اللَّتَيْنِ قبلها ، كافيةٌ بأن تَجْعَلَنا نفهم أن الأمر هنا ليس مسألة خَلْق الله أفعالَ الإنسان ، أو أن هذا هو الذى يُوجِدُها باختياره وقدرته ، بل الأمر أَجَلُّ من هذا كله . إن الله يريد بهذه الآية وما قبلها أن يَرُدَّ على الكفار الذين جعلوا لله شركاء ، فَحَجَّهم بما معناه : هل هؤلاء الشركاء خَلَقُوا شيئاً كما خَلَق الله ، فيكون لهم الحق فى أن يُعْبَدُوا مثله ! ثم كانت النتيجة أن أكَّدَ الله أن هؤلاء الذين زعمهم الكفار شركاء لله تعالى لم يَخْلُقُوا شيئاً مّا ، وأن الله هو وحده خالق كل شىء ، فهو إذاً وَحْده الحرىُّ بالعبادة .

لا نريد أن نَهْدِم هنا مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة ، ولكنَّا نلاحظ فقط أن هذه الطريقة فى الاستدلال بالقرآن ، نعنى اقتطاع آية أو جزء من آية عن سياقها وتأويلَها بما يتفق ومذهب المُسْتَدِلِّ بها ، ليس من الحق فى شىء . الواجب فى التأويل للقرآن ملاحظة السِّياق الذى وردت فيه الآية ، وعدم إكراهها على أن تؤدى وجهة نظر خاصة . ذلك أدنى للحق ، وأليق بالقرآن .

وإذا كان هذا هو موقف الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة ، وتلك هى العوامل التى صَدَرُوا عنها ، فإن المعتزلة قد صدروا فى رأيهم ومذهبهم إلى ما سبق أن ذكرناه من أن الإنسان يجب أن يكون له الحرية والقدرة على أعماله ما دام

هو مسئولاً أمام الله عنها ، ومن أن الله الكامل لا يليق به ولا يمكن أن نَنْسُب له خلق الشر والقبيح . ثم بعد أن كوّنَ المعتزلة هذا المذهب الذى أدّاهم إليه العقل والنظر ، راحوا يلتمسون له الدليل من القرآن ، وذلك من آيات يؤوّلونها بحسب هذا المذهب . ولْنَنْظر الآن بعض هذه الآيات يتداولها الطرفان : الأشاعرة والمعتزلة ، ويؤولها كلٌّ منهما بما يتفق ومذهبه .

١ — مثلاً فى قوله تعالى (الأنفال ٨ : ١٧) : « فلم تَقْتُلُوهم ولكنّ الله قَتَلَهُم وما رَمَيْتَ إذ رَمَيْتَ ولكنّ الله رَمَى » ، وذلك يوم « بدر[١] » حين قال بعض المسلمين أنا قَتَلْتُ وقال الآخر وأنا فَعَلْتُ ، وحين رمى الرسول وجوه قريش بِقَبْضَة من التراب وقال : شاهت الوجوه — نقول فى هذه الآية ترى أن الله أضاف القتل والرَّمْى للمسلمين والنبى من جهة ، وله هو نفسه من جهة أخرى . ومعنى هذا ، كما يرى الطَّبرى والرازى من أهل السنة ، أن العبد ليس مستقلا بفعله ، بل ليس له فى هذا الفعل إلا الكسب ، وأما الإنشاء والإيجاد للفعل فلله وحده[٢] . وهنا لم يجد الزَّمَخْشَرِىُّ المعتزلى إلا أن يُسَلِّم بأنه فى هذه الحالة كان رَمىُ الرسول المشركين بقبضة من التراب ليس إلا عملا رمزيًا ، لم يكن يمكن أن يكون له هذا الأثر العظيم لولا أن الرامى حقيقة هو الله ، وكأن الرَّمية لم توجد أصلا من الرسول[٣] . ولكن إن أمكن أن نقبل للزمخشرى هذا التأويل فيما يختص بالرمى ، فإنه من غير السهل أن نقبل مثله فيما يختص بالقتل . ذلك بأن

---

(١) هى أول معركة كانت بين الرسول والمشركين وفيها انتصر المسلمون .

(٢) الطبرى (تفسير) حـ ٩ : ١٢٧ ؛ الرازى (تفسير) جـ ٣ : ٣٧٠ ؛ الأنصارى (فتح) ورقة ٥٦ A .

(٣) الكشاف حـ ٢ : ١١٩ .

القتل باشره حقًّا المسلمون بشكل عادى ، كما يقع دائمًا ، ومع هذا أثبته الله لنفسه بعد أن أضافه لهم أوّلا .

ب — وعندما يستدل أهل السنة ، كما تقدم قريباً[١] بقوله : «الله خالق كل شىء » فى سورة الزُّمَر (٣٩ : ٦٢) على مذهبهم ، نجد مُفَسِّراً معتزليًّا (أبومُسْلم الأصفهانى (+٣٢٢—٩٣٣) يذهب إلى أن الخلق هنا يراد به التَّقْدير لا الإيجاد وهذا أحد معانيه فى اللغة . « فإذا أخبر الله عن عباده أنهم يفعلون الفعل الفلانى فقد قدَّرهو ذلك الفعل ولم يوجده ؛ فيصح إذًا أن يقال إن الله خلقه ، وإن لم يكن أوجده[٢] ». ونجد بعد الأصفهانى متكلماً معتزليًّا آخر يؤوّل مثل هذا النَّصِّ من سورة الأنْعام(٦ : ١٠٢) بأن نسبة الخلق إلى الله فى هذه الآية لا يدل فى شىء على صحة قول المُجْبِرة[٣] ؛ وذلك لأن المراد، كما يقول ، الله خالق كل شىء مما يصح أن يوصف بأنه مخلوق ، وليس كذلك أفعال الإنسان التى هى من خلقه . ومثل هذا قول القائل : أكلْتُ كل شىء ، أى مما يصح أن يكون مأكولاً[٤] ومعنى هذا أن هذه الآية ومثلها ، وإن كان فيها ما يدل على العموم وهو لفظ « كل » ، إلاّ أنها مخصوصة بما يصح أن يتعلق به خلق الله . ويدل لذلك ما جاء بعد تلك الآية فى سورة الأنعام نفسها من قول الله (٦ : ١٠٤) : « قد جاءكم بَصَائرُ مِنْ رَبِّكم فَمَنْ أَبْصرَ فلنفسه ومن عَمِىَ فعليها » . فهذا تصريح ، كما يقول المعتزلة ، بكون العبد مُسْتقلاً بالفعل والتَّرْك ، أى بكون فعله مخلوقاً له وإلاَّ لما كان مستقلاً به[٥] .

---

(١) الكشاف ص ٦٠ ؛ والرازى (تفسير) حـ ٣ : ١١٧ .
(٢) الأصفهانى ص ٦٧ .
(٣) يريد بهم الأشاعرة وأهل السنة عامة .
(٤) عبد الجبار (تنزيه) ص ١٢٤ .
(٥) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ١١٧ .

حـ — وإذا صحّ لأهل السنة الاستدلال لمذهبهم أيضاً بقوله : (الصافات ٣٧ : ٩٥ و٩٦) : « قال أتعبُدُون ما تَنْحِتُون ، والله خَلَقكُم وما تعملون » ، بجعل « ما » موصولة يراد بها الأعمال ، فإن المعتزلة يستدلون بهذه الآية نفسها لمذهبهم بتأويلها هكذا . والله خلكم وخَلَق ما تعملون فيه من الحجارة والخشب التي تتّخذون منها أصنامًا وتعبدونها[1] . وهذا التأويل يوجد له مثيل في القرآن يَشْهَد بأنه يصلُح أن يكون مُراداً هنا . من ذلك أن موسى حين رأى الحبال قد صارت حَياتٍ تسعى بِصُنع سحرة فرعون ، خاف أن يَفتِنُوا الناس بهذا الذي صنعوه وخيّلوه ، فأمره الله حينئذ بإلقاء عصاه لِتَبْتَلِعَ الحبال التي جعلوها حيّات ، وذلك حين يقول (طه : ٦٧ — ٦٩) : « فَأَوْجَس في نَفْسِه خِيفةً مُوسى ، قُلْنا لا تَخَفْ إنك أَنْتَ الأَعْلى ، وألْق ما في يمينك (يريد العصا) تَلْقَفْ ما صَنَعُوا » ، يريد الحبال التي صارت بفعل السَّحرة حيّات تسعى على الأرض أمام الناس[1] .

د — وحين يحتج الأشاعرة أيضاً بقول الله (النحل : ١٧) : « أَفَمَنْ يَخْلُق كَمَنْ لا يَخْلُق ! » على أن الإنسان لا يَخْلُق أفعال نفسه ، ما دام الله قد خصَّ نفسه وحده في مقام الاعتزاز والتّمدّح بصفة الخالقيّة ، لا نجد الرد على هذا الاستدلال يُعوِزُ المعتزلة . حقًّا ، إن هؤلاء ردُّوا على هذا الاستدلال بعشرة أَوْجُه كما يذكر الرازي ، ومنها — وهو أهمُّها في رأينا — أن الأمر لا يتعلق بخلق الإنسان لأفعاله أو خَلْق الله لها ، بل الأمر أهمُّ من ذلك بكثير . إن المراد هنا هو المقارنة بين الله الذي يخلق ما تقدم ذكره ، في الآيات السابقة لهذه الآية ، من

---

(١) المرتضى (أمالي) حـ ٤ : ١٤٣ .

السموات والأرض والإنسان والحيوان والنبات والبحار والنجوم والجبال ، و بين من لا يَقْدِرُ على خلق شيء أصلًا . يريد القرآن أن يقرر بهذه الآية أن من كان خالقاً لهذا كله كان هو الإله وحده[1] . وهكذا ، ليس الأمر كما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأمر هو فى خلق أفعال الإنسان ، بل هو أخطر من ذلك كثيرًا جدًا فى رأى المعتزلة بحق .

هـ — والأشاعرة يرون بعد هـذا أن فى قول إبراهيم و إسماعيل كما حكاه القرآن عنهما ، وهما يرفعان أُسس البيت المُحرَّم ، « وَتُبْ عَلَيْنا » (البقرة : ١٢٨) طلباً للتَّوبة من الله . وهذا كما يذكر الرَّازى ، دليلٌ على أن فعل العبد من خَلْق الله ؛ و إلاّ لـكان طلب التَّوبة من الله مُحَالًا أو جَهْلًا وعبثاً ، ما دام أمر ذلك للإنسان نفســه ، وليس لله أن يخلقه أو لا يخلقه[2] . على أن المعتزلة ، و إن أقرُّوا بأن هذا صريح الآية ، يرَوْن هذا الصريح مُعارَضٌ بمـا جاء فى آية أخرى . حقيقة ، نجد الله نفسه ، لا واحدًا من خَلْقه و إن كان نبيًّا كإبراهيم و إسماعيل قد يجوز عليه أن يُخْطِئ فى فَهْم ما يتصل بذات الله وصفاته ، يقول (التحريم : ٨) : « يا أيها الَّذين آمنوا تُوبُوا إلى الله تَوْبةً نَصُوحًا » [أى صادقة] . و إذًا يقول المعتزلة : « لو كانت التوبة فعلًا لله تعالى لـكان طلب الله إياها من العبد محالًا وجَهْلًا . و إذا ثبت هذا ، وجب حَمْلُ قوله « وتُبْ علينا » فى الآية الأولى على التوفيق للتوبة . . . أو على قبول التوبة من العبد[3] » .

و — والآن سنجد لوناً آخر من الخلاف فى التأويل تَدُور الخصومة فيه على

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٤ : ١٣٠ .

(٢) نفسه حـ ١ : ٥١١ .

(٣) نفسه .

الحقيقة والمجاز . يقول الله (عبس : ٢٤ — ٢٧) ، مُذَكِّرًا الإنسان بنعمه عليه حتى فى طعامه : « فَلْيَنْظُرِ الإنْسان إلى طعامه ، أَنَّا صَبَبْنَا الماء صَبًّا ، ثم شَقَقْنَا الأرْض شقًّا ، فأَنْبَتْنَا فيها حَبًّا » الخ . هنا ، كما هو واضح ، أضاف الله إلى نفسه هـذه الأفعال : إنزالَ المطر ، شق الأرض بالحرث ، و إنبَات الحب ونحوه من أنواع النبات والزروع . ومعنى هـذا إذا فهمنا الـكلام على الحقيقة لا المجاز ، أن شق الأَرض بالحرث فعل الله لا فعل الإنسان ، مَثَلُهُ مَثَل إنزال المطر و إنبات الزروع وغير هذا وذاك من الافعال الأخرى[1] . لـكن الزمخشرى من أساطين [رؤساء] الاعتزال يقرر أن إسناد الشّق [الحرث] لله فى الآية من باب المجاز ، باعتبار أن الله هو السبب ، وأما الفاعل له حقًّا فهو الإنسان كما هو مشاهد وملموس[2] .

و إذا كان لنا أن نقول كلة هنا فى الخلاف فى تأويل هذه الآيات ، فإننـا نوافق أولًا على ملاحظة ابن المنيِّر صاحب «الانتِصَاف» من أن الأفعال الخاصة بخلق الإنسان ، فى الآيات التى سبقت هذه الآيات موضوع النزاع ، قد أضافها الله إلى نفسه ، وأن هذه الإضافة على سبيل الحقيقة ، وكذلك فعل إنزال المطر و إنبات النَّبات من الأَرض فى هذه الآيات الأَخيرة[3] . هذا مما لا ريب فيه وما لم يعترض عليه الزمخشرى . لـكن شق الأَرض بالحراثة يجب على ما نرى أن يكون إسناده لله على المجاز من باب إسناد الفعل إلى سببه : إذ أن الفاعل له أمامنا هو الإنسان حقًّا . وليس هذا هو كل ما نريد أن نقوله هنا ، بل نريد أن

---

(١) ابن المنير (الانتصاف) حـ ٤ : ١٨٥ و ١٨٦ .

(٢) الكشاف حـ ٤ : ١٨٦ .

(٣) الانتصاف حـ ٤ : ١٨٥ و ١٨٦ .

نقول بأنه قد يكون فى إسْنَادِ هذا الفعل [الحراثة] أيضاً لله تَنْبيهٌ لنا على أن الحق هو أن فعل الإنسان يصدر عنه، ولكن بِمُعِينٍ وهو الله ، كما سبق أن ذكرناعن الأَسْفَرَايينى ، لا أن الأمر كما يقول الأشعرى نفسه من أنه لا تأثير مطلقاً لقدرة الإنسان فى فعله[١] .

ز — ونجد المعتزلة يَطِيرُون فرحًا بقول الله (الأنعام : ١٤٨) : « سيقُول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركْنا وَلاَ آباؤُنا ولا حَرَّمْنا من شىء كذلك كَذَّبَ الذين من قبلهم » ، لأنهم يجدون فى هذه الآية دلالة على صحة مذهبهم من أن المرء حُرٌّ فى عمله ، يوجده بقدرته . إنهم يقولون إن هذا الذى حكاه الله عن المشركين ، ذامًّا لهم ومُتَوَعِّدًا إياهم بِبَأسِهِ وعذابه ، هو مذهب المُجْبِرَة[٢] . فيكون إذًا باطلًا . و بخاصة وقراءة كَذَبَ [بالتخفيف] تصريح من الله بأن أولئك المشركين كَذَبُوا فيما قالوه من أن الله هو الذى أراد منهم أن يُشرِكُوا ، فيكون إذًا ما تقوله المجبرة فى ذلك كَذِبٌ أيضاً . ولكن قراءة كَذَبَ [بالتخفيف] ليست هى المشهورة ، بل القراءة المشهورة هى كَذَّبَ [بالتشديد] . وهنا لا يَعْيِيَ المعتزلة بحلٌّ هذا الاعتراض . إنهم يرون أن المعنى يكون إذاً أن من كَذَّب نبيًّا فيما مضى من الزَّمَن فإنه كذَّبه بزعمه أن ما هو عليه من الكفر وعدم الإيمان هو بمشيئة الله وخَلْقه ، فلا معنى لأن يطالب منى النبى تَرْكَ ما أراد الله لى وخَلَقَه فِيَّ[٣] !

على أن الرازى ، الذى نَصَبَ نفسه كما نعرف للرَّدِّ فى تفسيره الكبير على

---

(١) انظر الرازى (محصل) ص ١٤٠ و ١٤١ .

(٢) يريد الأشاعرة أو أهل السنة عامة ، كما سبق أن أشرنا إليه .

(٣) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ١٧١ و ١٧٢ .

تأويلات المعتزلة المذهبيّة ، رد على تأويلهم لهذه الآية نفسها[١] ، ثم ذكَّرهم بالآية التى تَلَتْها مباشرة ، نعنى قوله تعالى (الأنعام : ١٤٩) : « قُلْ فلله الحُجَّةُ البالغة فلو شاء لَهَدَاكُم أجمعين » ؛ ففى هذه الآية تصريح بأن الاهتداء مُتَعَلِّق بالله الذى يهدى من يريد ، لا أنه فِعْلٌ للعبد يَخْلُقُه لنفسه[٢] .

ح — ومهما يكن ، فإنه يشهد للمعتزلة آيات أخرى لا تُعْوِزها الصراحة فى الدلالة على أن الله ترك للعبد اختيار أفعاله الخاصة و إصدارها .

من هذه الآيات قوله (آل عمران : ١٦٥) : « أَوَ لَمَّا أصابَتْكُم مُصِيبة قد أَصَبْتُم مِثْلَيْها قُلْتُم أَنَّى هذا ! قُلْ هو من عند أنفسكم » . نزلت هذه الآية : بعد ما هُزِم المسلمون فى غَزْوة أُحُدٍ التى كانت بعد غزوة بَدْر التى انتصروا فيها انتصاراً كبيراً ، فتعجَّب المسلمون من غَلَبَةِ المشركين ظَنًّا منهم أن النصر كان من الواجب أن يكون لهم ما داموا يدافعون عن الدين الحق فَرَدَّ الله عليهم بأن بَيَّن لهم أنه لا وَجْهَ للعجب ، إذ أن هزيمتهم أمرٌ جاءهم من أنفسهم وفعلوه هم . ومن أجل هذا نجد عَلِيَّ بن عيسى الرُّمّانى المفسِّر المعتزلى يَذْكُر بصدد هذه الآية « ويقال هل فى الآية دلالة على بطلان مذهب المُجْبِرَة ؟ الجواب نعم ؛ قل هو [أى الانهزام] من عند أنفسكم ، ولو لم يفعلوه لم يكن من عند أنفسهم ، كما لو فعله الله جَلَّ وعزَّ لكان من عنده »[٣] . على أن لنا أن نلاحظ أن لأهل السُّنَّة أن يقولوا إن النصر والهزيمة كلاهما من الله و إيجاده ، يُصِيبُ بهما من يشاء حسب الاستحقاق فى الناحيتين ، أو حسب التَّفَضُّل أيضاً فى النصر . ومن ثَمَّ

---

(١) الرازى (تفسير) ص ١٧٢ و ١٧٣ .

(٢) نفسه ص ١٧٣ .

(٣) الرمانى ورقة ١٣٥ B و ١٣٦ A .

[أى من أجل هذا] نجد النَّصْر وما يناسبه من إنْعام الله يُضاف لله بصفة عامة ، والهزيمة ونحوها تُضاف للإنسان بسبب ما جَنَت يداه من أسبابها . ويكفى أن نذكر فى هذا كَسَنَدٍ أو دليل قول القرآن فى السورة نفسها (٣ : ١٢٣ ، ١٢٦) : « ولقد نَصَرَكُم الله بِبَدْرٍ » ، « وما النَّصْرُ إلاَّ من عِنْد الله » ؛ وقوله (النِّساء ٤ : ٧٨) : « ما أصابك من حَسَنَةٍ فمن الله وما أصابك من سَيِّئَةٍ فمن نَفْسِك » ونعتقد أن هذا واضح لا يحتاج لتطويل .

ومن هذه الآيات التى يستدل بها المعتزلة، وفيها من الصَّراحة ما ليس من السهل أن يؤوّلها الخصوم لتشهد لمذهبهم ، قوله تعالى (الكهف ١٨ : ٢٩) : « فَمَنْ شاء فَلْيُؤْمِنْ ومَنْ شاء فَلْيَكْفُر » . حقيقة ، جَعْلُ الإيمان والكفر إلى مشيئة الإنسان بهذه الصراحة أعطى للمعتزلة الحقّ فى أن يقولوا هذه الآية صريحة « فى أن الأمر فى الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مُفَوَّض إلى العبد واختياره ، فمن أنكر ذلك فقد خالف صريح القرآن[1] » .

ط — وأخيراً ، فى اعتماد المعتزلة على القرآن وتأويل كثير من آياته حسب مذهبهم ، نرى من الخير ، إن لم نقل من الضرورى ، الإحالة على كتاب « المُحَصَّل » للرازى . لقد ذكر هذا المؤلِّف أن المعتزلة احتجوا لمذهبهم بالقرآن فى هذه المسألة من عشرة أوجه ، وذكر هذه الأوجه العشرة واحداً بعد آخر مع الآيات المناسبة لكل منها[2] .

ونحن نكتفى بأن نذكر من هذه الأوجه ما يَرْجِعُ إلى إضافة القرآن الفعلَ إلى الإنسان ؛ وإلى ما فيه من المدح على الإيمان والخير بصفة عامة ، والذَّمِّ على

(١) الرازى (تفسير) حـ ٤ : ٣١٩ .
(٢) « المحصل » ص ١٤٢ — ١٤٣ .

الـكفر والعصيان[1] ؛ وما فيه من تعليق أفعال الإنسان على إرادته ؛ ومن الأمر بفعل الخير والمسارعة فيه ، وهذا لا يَتَأَتَّى إلَّا إذا كان للمرء أن يفعل هذا المأمور به بمحض إرادته وقدرته ؛ ؛ وما فيه أخيراً من الإقرار من جانب الأنبياء تارة والـكفار والعصاة من جانب آخر بما عملوا من هَنَات [ذنوب صغيرة جدًا] أو سيِّئات و إضافتها إلى أنفسهم[2] . والرازى نفسه بعد هذا لم يَحلّ هذه المشكلة ، بل اكتفى بالقول بأن الكلام التَّفْصيليّ على كل من هذه الآيات التى استدلّ بها المعتزلة يكون فى المؤلفات الأخرى المطوّلة[3] ! ونحن من جانبنا نذكر أن بعض هذه الآيات سبق أن قَدَّمْنا المناقشة فيها بين المعتزلة وخصومهم ، وأن المناقشة فى البعض الآخر ليست إلاّ على مِثال ما سبق ذكره منها . و إذًا فلا داعى للإطالة ببحثها .

والآن ، وقد عرفنا ما كان للقرآن من أثر توْجيه كل من فَرِيقَىْ أهل السُّنة والمعتزلة إلى المذهب الذى قال بالنسبة لعمل الإنسان ، وهل هو مخلوق له أو لله ؛ أى من ناحية ما يجب لله من القدرة التامة المطلقة ، فيجب إذًا أن يكون كل شىء من خَلْقه و إيجاده كما يقول الأولون ؛ ومن ناحية ما هو مقدر عقلًا وشرعاً من أن الإنسان سَيُحاسَبُ على عمله ، فيجب إذًا أن يكون حُرًّا فيه وداخلًا تحت قدرته كما ذهب إليه الآخرون — نقول ، والآن نتناول نفس المسألة ، أو بالأحرَى جانباً آخر منها ، من ناحية أخرى سبق أن أشرنا إليها[4] . هذا الجانب أو الناحية الأخرى هى ، هل الله ، لأنه مطلق الإرادة والقدرة ، قد يريد

---

(١) المحصل ص ١٤٢ .
(٢) نفسه ص ١٤٣ .
(٣) نفسه ص ١٤٤ .
(٤) انظر ما تقدم ص ٥٨ .

الشر و يقدر على فعله ؛ أو لأنه كامل كل الكمال ، لا يريد شيئاً من هذا ولا يقدر على خلقه و إيجاده ، وأن ما فى العالم من شر مرجعه فقط إلى فعل الإنسان وغيره مما خلق الله ؟

هذه الناحية من البحث كان من الضرورى أن تثير الخلاف بين أهل السُّنة والمعتزلة ، كما كان من الضرورى أيضاً أن يَسْتَوْحِيَ فيها المختلفون القرآنَ أو يحاولوا على الأقل أن يجدوا منــه العون والتَّأييد لما يقولون . و بالفراغ من هذه الناحية من البحث ، نكون قد انتهينا من بحث مشكلة العمل بين الله و بين الإنسان .

إن « العدل » أصل هام من الأصول الخمسة التى يقوم عليها مذهب المعتزلة ، حتى إنهم لَيُسَمُّون أَنْفُسَهُمْ « أصحاب العدل والتوحيد » ، على ماهو معروف . ومن العدل عندهم وجوب الحرية والقدرة للإنسان على أن يفعل أو ألاَّ يفعل ما يريد كما رأينا . وكذلك من العدل أن يفعل الله لعباده ما هو « الأصلح » ، فلا يريد لهم إلاَّ الخير . ولـكن هناك اعتباراً آخر دَعَا المعتزلة إلى هذا الاتجاه ، وهو — كما عرفنا أيضاً — كمال الله الذى يوجب ألاّ يَصْدُرَ عنه إلاّ كل ماهو خير وكمال . أما أهل السنة فلا يرون شيئاً مّا واجباً على الله تعالى بحال[1] .

وكان من هذا الأصل ، كنتيجة ضرورية ، أن المعتزلة يرون أن الله ، كما لم يخلق أفعال الشر التى تصــدر عن الإنسان ، لم يخلق أيضاً بوجه عام الشرور والأضرار الطبيعية الموجودة فى هذا العالم . وذلك لأن تأثير الله فى العالم يجب أن يَدُور حَوْل « الصلاح والأصلح » للإنسان ، وأن كل ما يخالف ذلك لا يمكن

---

(١) انظر فى هذا الأصل أى كتاب من كتب علم الكلام ؛ الاسفراييني (تبصير) مثلا ص ٣٩ ، الغزالى (اقتصاد) ص ٨٣ و ٨٤ الرازى (محصل) ص ١٤٧ و ١٤٨ .

أن يكون مخلوقاً لله[1] . ولما رأى المعتزلة الله يقول (الفلق مكية : ١ ، ٢) : « قل أعُوذُ بِرَبِّ الفلق ، من شَرِّ ما خَلَق » ، ومعنى هذا أن الله خالق مع الخير بعض الشرور ، ذهبوا إلى قراءة الآية الثانية هكذا : من شَرٍّ مَا خَلَق . أى بتنوين الراء فى « شر » ، وجعل « ما » بعدها حرف نفى ، فيكون المعنى العام أعوذ بالله من شرٍّ لم يخلقه ، بل هو من خلق الإنسان والحيوان والطبيعة[2] .

لكن أهل السنة لا يرون صحة هذه القراءة ، بل إن أحدهم يراها تحريفاً من المعتزلة للآية[3] . ونحن نظن أن سياق الكلام فى هذه السورة يساعد على قراءة التخفيف ، وعلى أن يكون الأمر هو التعوُّذ بالله من الشرور التى تكون فى الطبيعة بخلق الله ، أو من الإنسان أو الحيوان بتقدير الله وتسبيبه . على أن كلمتنا فى هذه الخصومة بنَوْعَيْها أو ناحِيَتَيْها ستكون إن شاء الله عند تمام الحديث .

وقبل أن نسير فى البحث طويلاً فى هذه الناحية ، يَحْسُن أن نشير أولاً إلى أن الخلاف فى مسألة « الفعل » بصفة عامة بين المعتزلة وأهل السنة يرجع ، فيما يرجع ، إلى الخلاف بين الفريقين فى فهم معنى الإرادة من الله . يرى الأولون أن إرادة الله هى موافقة أمْرِه ؛ فكل ما أمر به فهو مُرَادٌ له ، وكل ما نهى عنه فهو غير مُراد منه[4] . ويقولون بعد هذا ، تطبيقاً لهذا المبدأ أو الفهم ، إنه بما أنه من المتَّفَق عليه أن الله لا يأمر إلاَّ بما هو خير ، فيجب أن يكون من المتفق عليه إذًا ألاَّ يريد الشر مطلقاً ، كما هو مذهبهم . لكن الأمر ليس كذلك لدى

---

(١) جولد زيهير (الاتجاهات) ص ١٧٦ = ١٧١ من الترجمة العربية .

(٢) انظر الزمخشرى (كشاف) وكذلك جولد زيهير (الاتجاهات) ص ١٧٧ = ١٧٢ من الترجمة العربية .

(٣) ابن المنير (على هامش الكشاف للزمخشرى) حـ ٤ : ٢٤٣ و ٢٤٤ .

(٤) الرازى (الأربعين) ص ٢٤٤ — ٢٤٨ .

أهل السنة . إن هؤلاء يرون أن إرادة الله توافق عِلْمه ؛ فكل ما عَلِمَه أزلاً أن سيكون فهو مُرَادٌ له ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له[١] . وكانت النتيجة المنطقية لهذا الفهم هى أن كل ما يقع فى هذا العالم من خير أو شر فهو مُقَدَّرٌ من الله ومعلوم له أزلًا ، بالاتفاق بينهم و بين خصومهم ، و إذًا يكون الحق على حَسَبِ هذا المبدأ أو الفهم أن يكون الشرُّ مُرَاداً لله أيضاً كالخير .

من أجل هذا يكون موضعُ النزاع ، أو بعبارة أخرى محلُّ البحث ، هو هل الإرادة مُتَّصِلَة بالأمر كما يرى المعتزلة ، أو بالعلم كما يرى أهل السنة . و إلا ، إن سُلِّم لهؤلاء أو أولئك رأيهم فى هذه الصلة ، يجب منطقياً أن يُسَلَّم لهم ما رتَّبُوه على ذلك من أن الله لا يريد الشر ولا يخلقه ، أو أن الأمر بالعكس من أنه يريده و يخلقه كما يشاء[٢] .

ولنَرجِع الآن إلى ما كنا بسبيله ، أى إلى بيان مَدَى إفادة كل من الفريقين ؟ أهل السنة والمعتزلة ، من القرآن فى إقامة مذهبه ؛ من أن الله يخلق الشر كما يخلق الخير ، كما يرى الأولون ، لأنه تام القدرة ؛ أولا يخلقه ولا يريده ، كما يرى الآخرون ، لأنه عادل كل العدل وكامل كل الكمال .

١ — يقول الله : « وكذلك جَعَلْنا لِكُلِّ نبيٍّ عَدُوًّا من المُجْرِمين »[٣] ؛ كما يقول : « وكذلك جعلنا فى كل قَرْيَة أكابرَ مُجْرِميها ليَمْكُرُوا فيها »[٤] فمن هاتين الآيتين ، وأمثالهما كثير فى القرآن ، يأخذ أهل

---

(١) نفسه ؛ وانظر أيضاً الرازى (تفسير) ح ٤ : ١٣٨ .

(٢) ترجع فى بيان جمع كل من الفريقين ومناقشتها إلى الرازى (الأربعين) ص ٢٤٤ وما بعدها .

(٣) ٢٥ (الفرقان مكية) : ٣١ .

(٤) ٦ (الأنعام ٣ مكية) : ١٢٣ .

السنة الدليلَ على أن الله كما يكون منه الخير يكون منه الشر . ذلك لأن الآية الأولى تدل على أن عداوة المجرم لرسُول زمَنِه من جَعْل الله وخَلْقه ، ولا شك أن تلك العداوة شرٌّ ، بل كفر .[١] كما أن الآية الثانية تدل بنَصِّها على أن الله أراد من المجرمين أن يَمْـكُرُوا بأهل بلدهم لِيُضِلُّوهم عن الحق ، وذلك شر بلا ريب أيضاً [٢] .

وكذلك جاء فى القرآن فى موضع آخر قوله : « أوَ مَنْ كان مَيْتاً فأحْيَيْناه وجَعَلْنا له نُورًا يمشى به فى الناس كمن مَثَلُه فى الظُّلُمات ليس بِخارِجٍ منها ! [٣]

وقوله حكاية لدعاء إبراهيم : « واجْنُبْـنِى وبَنِىَّ أن نَعْبُدَ الأصنام »[٤] . فيأخذ أهل السنة من هاتين الآيتين أيضاً أن الـكفر ، كالإيمان ، من خلق الله أيضاً . وذلك لأن الآية الأولى ، وهى من أقوى الأدلة لمذهبهم ، « تجعل الإحياء » و « النور » ، من الله ومن خَلْقه ، وهما كناية عن معرفة الحق والهداية له [٥] . كما أن الآية الأخرى صريحة بِلَفْظِها فى أن إبراهيم طلب من الله أن يُبْعِده وبنيه عن عبادة الأصنام ، أى عن الـكفر والشرك بالله ؛ ومعنى هذا أن الإبْعاد عن الشرك كالتَّقريب من الإيمان ، ليس إلا من الله وحده [٦] . ثم ، لـكى يتمَّ لأهل السنة الاستدلال على ما يريدون ، يجب أن يقولوا بأن من يقدر على الشىء يقدر طبعاً على ضده، وضد إبعاد الله من يشاء عن الـكفر أن يوقع فيه من يريد .

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ٢١ .
(٢) نفسه حـ ٣ : ١٤٥ .
(٣) الأنعام مكية ٦ : ١٢٢ .
(٤) إبراهيم مكية ١٤ : ٣٥ .
(٥) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ١٤٥ .
(٦) نفسه حـ ٤ : ٧٢ .

ب — لكن المعتزلة لا يرون عناء مّا فى تأويل هذه الآيات الأربع وأمثالها بما لا يعارض مذهبهم . مثلا فى الآية الأولى يرون أن «جَعَلْنا لكل نبي عدوًّا الخ معناه بَيَّنّا للنبي عدوه ؛ كما يقول الجُبَّائى أحد شيوخ المعتزلة . وهذا التأويل معروف فى اللغة ؛ فيقال مثلا : « جعلت فلاناً لِصًّا » ، إذا بَيَّنْت أنه لص [١] .

وفى الآية الثانية يرى الجبائى أيضاً أن التأويل الحق هو جعل « اللام » فى قوله « ليمكروا فيها » ، « لام » العاقبة والصَّيْرورة ، نعنى لا « لام » التعليل . ويكون المعنى أن الله جعل فى كل بلد كبارها ، فكانت العاقبة أن صار هؤلاء الكبار مجرمين يمكرون بأهلها ويضلونهم . ويرى غير الجبائى من المعتزلة أيضاً أن الله تعالى لمَّا لم يمنع هؤلاء الكبار من المكر بالضعفاء ، صار الأمر شبيهاً بما لو كان أراد ذلك منهم ، ويكون الكلام إذاً قد جاء على سبيل التشبيه والمجاز [٢] .

ولم يقف المعتزلة عند تأويل الآيات التى استند إليها خصومهم كما رأينا ، بل إنهم وجدوا فى القرآن أيضاً ، ما يشهد بنصِّه لمذهبهم . لنقرأ مثلا قوله تعالى : « وما الله يريد ظُلْماً لِلْعالمين » [٣] هذه الجملة ، وهى جزء من آية ، تدل فى رأى الجبائى على أن الله لا يريد شيئاً من الشرِّ مطلقاً ، نعنى سواء أكان فِعلاً صادراً عنه هو نفسه ، أو كان فعلا من أفعال الإنسان . ولماذا ؟ لأن الله نفى عن نفسه إرادة أيِّ نوع من الظلم ، إذ جاءت كلمة « ظُلْم » نكرة بعد أداة النفى ، والنكرة فى سياق النفى تفيد العموم كما يقول النُّحاة [٤] .

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ٢١ .

(٢) نفسه حـ ٣ : ١٤٥ .

(٣) آل عمران مدنية ٣ : ١٠٨ .

(٤) الرازى (تفسير) حـ ٢ : ٢٣٣ .

لكن أهل السنة يجيبون بلسان أحد رجالاتهم ، فخر الدين الرازى المتكلم والمفسر المعروف ، بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد هنا نَفْىَ أنه يريد الله أن يَظْلِم أحداً من عباده ، فيمنع عنه جزاء ما عمل[١] . أى لا نفى الذى يعتبرونه ظُلماً بصفة عامة ! وفى الحق، إنه بالرجوع إلى سياق الآية نجدها مَسْبُوقةً بآيتين (١٠٦، ١٠٧ جاء فيهما أمر الآخرة ، وما يكون فيها من جزاء كُلٍّ إنسان على ما عمل فى هذه الحياة الدنيا ، ثم جاءت هذه الآية ، موضوع النزاع ، مُبَيِّنة أن الله لا يريد ظُلْماً لأحد ، ولهذا فهو لا يجازى كُلاًّ بما يستحق حسب عمله .

وعلى كُلٍّ ، فالمعتزلة يذكرون فى سبيل تأييد مَذْهبهم آية أخرى ، هى قوله تعالى فى وصف حال بعض الكُفّار : « ويريد الشيطان أن يُضِلَّهُم ضلالاً بعيداً »[٢] . إنهم يرون أن إسناد الإضلال هنا إلى الشيطان ، لا إلى الله ، معناه أن الله لا يريد لهم هذا الإضلال ولا يكون منه . ويقولون إن هذا يدل « على أن كُفْر الكافر ليس بِخَلْق الله ولا بإرادته[٣] .

ثم بعد هذا تمضى المعتزلة فى تأييد مذهبهم مستندين إلى آيات كثيرة أخرى وَرَدَ فيها فعل الشر منسوباً ، كالآية السابقة ، إلى الشيطان ، لا إلى الله ، ذلك مثل قوله تعالى، بعد أن ذكر قصة آدم وخروجه من الجنة بسبب عصيانه أمرَ الله : « يا بَنِى آدم لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشيطان كما أخرج أبَوَيْكُم من الجنة»[٤] . وقوله ، حكاية لقول موسى عليه السلام ، بعد أن قتل رجلاً من أعدائه دفاعاً عن آخر من

---

(١) الرازى (تفسير) ص ٢٣٤ .
(٢) النساء مدنية : ٦٠ .
(٣) الرازى (تفسير) ح ٢ : ٤٧٠ .
(٤) الأعراف مكية : ٢٧ .

شيعته : « فَوَكَزَهُ موسى فقضَى عليه قال هذا من عَمَلِ الشيطان »[1] . وقوله فى موضع آخر تمثيلاً لحال الكفار وقد أُدخِلوا النّار فى الدّار الأخرى : «وقال الشيطان لما قُضِيَ الأَمْرُ إن الله وَعَدَكُم وَعْدَ الحق وَوَعَدْتُكُم فأخْلَفْتُكُم وما كان لى عليكم من سُلْطان إلا أن دَعَوْتُكُمْ فاسْتَجَبْتُمْ لى فلا تَلُومونى ولُومُوا أنفُسَكُم »[2] .

من الآية الأولى من هذه الآيات الثلاث يرى المعتزلة أن من الباطل نسبة المعاصى والشرور لله تعالى إرادة وخَلْقاً ، لأنها صريحة فى نسبة قتل من قتله موسى إلى الشيطان ، لا إلى الله [3]. وكذلك الأمر فى الآية الثانية ، حيث جاء فيها أن الفتنة والإضلال اللذين يصيبان بعض الناس هما من الشيطان أيضاً [4] : وأخيراً فى الآية الثالثة يرون أنه لو كان كُفْر الكافر مُرَاداً لله ومن فعله ، لجاءت الآية هكذا مثلا : فلا تلومُونى ولا أنفسكم ؛ أى لأن الله هو الذى أراد الكفر لكم وَأجْبَرَكُمْ عليه [5]

وهكذا يرى المعتزلة أنهم بهذه التأويلات لتلك الآيات وأمثالها،قد خَلُصَ لهم مذهبهم من أن الله لا يمكن أن يخلق الشر ولا أن يريده . ومن المفهوم أن أهل السنة لم يتركوا لهم هذه التأويلات تمرُّ من غير نقاش ورُدُود عليها ، دفاعاً عن مذهبهم ، كما يتبيّنُ من الرجوع للرازى مثلا فى المواضع التى أشرنا إليها آنفاً عند عَرْض رأى المعتزلة .

وبعد فليس من المُهِمِّ الآن بيان من هو على حقٍّ من هذين الفريقين : أهل

---

(١) القصص مكية ٢٨ : ١٥ .
(٢) إبراهيم مكية ١٤ : ٢٢ .
(٣) الرازى (تفسير) جـ ٥ : ١٠٧ .
(٤) نفسه .
(٥) نفسه جـ ٤ : ٦٠ و ٦١ .

السنة والمعتزلة ، بل إن هذا أمر عسير إلى حدّ كبير. ولكن المهمّ هنا أن نلاحظ مرة أخرى مقدار أثر القرآن فى تكوين مذهب أهل السنة والاستدلال له : ومقدارَ ما أفاد المعتزلة من القرآن أيضاً فى الاستدلال لمذهبهم ، إن لم نقل فى تكوينه من بعض نواحيه بسبب الآيات التى تشهد بنصوصها لهم ، والتى ليس من البعيد أن كانت لهمْ مصدر إيحاء فى بعض ما ذهبوا إليه .

ومع هذا ، فَلْنَقُلْ كلمة فى الموضوع : أهل السنة يرون أن الله كامل القدرة ، فله أن يخلق ما يشاء من خير أو شر ، وليس للإنسان أن يستقلّ وحده بخلق أفعاله ، وإلا ، إن جعلنا الشر ليس من خَلْق الله ، وجعلنا للإنسان كامل الحرية والقدرة فى إيجاد أفعاله ، انتهى بنا الأمر إلى تحديد قدرة الله من ناحية ، وإلى أن نجعل لله شركاء من خلقه ! والمعتزلة يرون أن الله عادل ، ومن العدل ألاّ يسأل الإنسان عن أعماله إلا إذا كان قادراً عليها . والله أيضاً كامل كل الكمال ، والكامل لا يصدر عنه الشر بحال !

أما أن الله تام القدرة ، فهذا مما لا ريب فيه ، ولكن لنا أن نرى أنه لا شيء يَحُطُّ من الله وقدرته إن ترك اللهُ ذاتُه للإنسان الحرية والقدرة على أن يعمل أو يترك ما يشاء ، متى كان الله قادراً على التَّدَخُّل فى تحديد إرادة الإنسان وقدرته . إنما كان ذلك ينال منه لو كان غيره هو الذى حدّ من إرادته وقدرته ، وجعل للإنسان الحرية والقدرة اللتين يحسُّهما فى أفعاله ، وهذا الرأى الذى نميل إليه ، ونظن أنه ليس بعيداً عن الحقيقة، قد يكون قريباً من رأى المعتزلة فى هذه الناحية ولكن من الناحية الأخرى ، ناحية إرادة الله الشر أو عدم إرادته ، لا يمكن أن نذهب مع المعتزلة فى قولهم إن الله لا يمكن أن يريد الشر ، وإلا كان غير كامل ولا عادل أيضاً ؛ ذلك بأن اعتقاد أنه يقع فى العالم ما لا يريد الله ، معناه

الذهاب إلى الفوضى فى هذا العالم . إذا كُنَّا لا نقبل بالنسبة لمن يتولى إدارة عمل مَّا فى هذا العالم أن يحصل فى دائرة عمله مالا يريد أن يكون ، فكيف نرضى هذا للإله خالق العالم كله ، ومن إليه وحده تدبير شئونه !

ثم إن كلا من الفريقين مُتَّفِقٌ كما عرفنا، على أن الله يعلم أزلاً كل ما سيكون من خير أو شرّ فى هذه الحياة الدنيا ، سواء أكان ذلك فعلا يرجع إلى الطبيعة أو إلى الحيوان أو إلى الإنسان ، كما أنهم جميعاً على اتفاق ، كما عرفنا كذلك ، على أن الله يريد الخير ويَأْمُرُ به ، وعلى أنه فى مَقدُوره — لو كان أراد ذلك أزلاً لذاته — أن يمنع الشر من أن يحدث ويكون . إذًا يكون من المنطق أن نرى أن هذا الشر ، الذى كان فى قدرته أن يمنع حصوله فى هذا العالم ، من أعمال الإنسان أو غير الإنسان، تعلقت إرادته بأن يكون ، ما دام لم يرد أن يمنعه وهو عالم بأنه سيكون. وإلا كان الله أعْجزَ من مدير مصنع مثلا لا يقع فيه إلا ما يريده!

فضلا عن هذا وذاك ، يجب أن نفرق بين إرادة وإرادة . إن من الحق أن المرء يريد أن يعمل ما يجب أن يعمله ، ولكنه قد يريد أحياناً أن يعمل شيئاً ، أو أن يعمل غيره شيئاً مَّا وهو كاره ، أو غير محب له ، ولكنه يريده على كل حال فإذا تركنا الإنسان إلى الله ، كان لنا ، على ما نرى ، أن نقول بأن الله يريد الخير وهو محب له ، وبأنه يريد الشر أيضاً — حتى إن هذا الشر لا يمكن أن يوجد لو لم يُرِدْه — وهو كاره له ، بمعنى أنه يريد منا أن نطيع وأن نكون أخياراً ، وهو مُحِب لما يكون منا من طاعة وعمل خير ؛ ويريد من بعض الناس المعصية وبعض الأعمال التى نعتبرها شرًّا ، وهو كاره لهذا الذى يكون من المعصية والشر ، ولكنه قدَّره وأراد أزلا أن يوجد لخير العالم بصفة عامة .

هذا الرأى الذى نتقدم به ، والذى يحفظ لله عدالته وكمال إرادته وقدرته ، قد يكون أدنى للحق ، الحق الذى نعتقد أن أحداً لم يزعم حتى الآن فيما نعلم أنه وُفِّق إليه فى هذه المشكلة التى تتعلق بذات الله وصفاته البعيدة عن الإدراك والإحاطة بها .

٢ — الإضلال والهداية

عالجنا فى القسم الأول من البحث « العدالة الإلٰهية » مسألة العمل بين الله والإنسان ، بمعنى مقدار ما للإنسان من أثر فى إيجاد أعماله ، وهل يصح أن يريد الله خَلْق الشر أَوْلاَ . والآن نأخذ فى معالجة القسم الثانى منه ، نعنى البحث فى فعل الله من ناحية خاصة ، هى هل لله أن يُضِلَّ من يشاء ويهدى من يشاء ، لأنه لا يسأل عما يفعل ؟ أو أن ذلك لا يمكن أن يكون ، وإلا كان مما لا يتفق مع عدالته التامة ؟ وهذا القسم الثانى يمكن أن يُعْتَبر ، كما هو واضح جزءاً أو ناحية أخرى من القسم الأول الذى موضوعه العمل بين الله والإنسان . ولكنَّا مع هذا آثرناه ببحث خاص على حدة ، لأهمية هذه المشكلة التى جعلناها موضوعاً له : الإضلال والهداية ، التى هى موضع خلاف شديد بين أهل السنة والمعتزلة ، وكلٌّ من الفريقين يستوحى دائماً القرآن ، أو يستند إليه على الأقل فى مذهبه .

وربما كان مما يجعل لهذا البحث أهمية خاصة ما نعلم جميعاً من أن الله أرسل من أرسل من رُسُل لهداية العالم وإخراجه من ظلمات الحيرة والجهل إلى نور اليقين والمعرفة ، فكيف يخطُر بالبال مع هذا أن يذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن

الله قد يرضى و يريد أن يُضِلَّ بعضَ الناس ! و إذا فرضنا هذا ممكناً ، فكيف نثق بما أرسل من الرسل وأوحى من الكتب ؟

وهناك ناحية أخرى تجعل لهذا البحث أهمية خاصة لها خطرها الكبير . من الممكن أن يقبل العقل أن ينسب ما يصدر من الإنسان من عمل إلى الإنسان نفسه ؛ لأنه هو الذى صدر وُوُجِد عنه الفعل ، أو إلى الله باعتباره السببَ الأول الذى قدَّر على الإنسان هذا العمل ودفعه إليه . أما الضلال عن الحق والإيمان ، والانصراف عنه إلى الباطل والكفر ، فأمر أو حال يستولى على العقل ، أو على القلب ، كما جاء بالقرآن ، فيُعْمِيهِ عن الطريق الحق ، وذلك لعوامل مختلفة قد يكون منها إلف المرء ماهو عليه من عقيدة موروثة ، واعتقاد بطلان ما يخالفها . ليس من السَّهْلِ إذاً مع هذه الاعتبارات ، أن تنسب هذه الحالة لله الذى من شأنه أن يهدى ويرشد ، لا أن يُضِل ، ولا للإنسان الذى لا يرضى لنفسه أن يكون ضالا على علم .

لا جرم إذاً ، أن نرى الخلاف يثور ، وبشدة ، فى هذه الناحية المتعلقة بذات الله وصفاته : وأن نرى كل فريق من المتكلمين يحاول نصر مذهبه بالقرآن. ولنأخذ الآن فى بحث هذه المشكلة بين أكبر الفِرَق الكلامية فى الإسلام ، نعنى دائماً أهل السنة والمعتزلة .

١ — يرى الطبرى ، من أهل السنة أن معنى قول القرآن : فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء .[1] أن الله يَخْذُل من يشاء عن الإيمان فيضله عن سبيل الرشاد ، ويوفِّق من يشاء للإيمان وللهداية إلى هذا السبيل[2] . وكذلك يرى

(١) فاطر مكية : ٨ .

(٢) الطبرى (تفسير) ج ٢٢ : ٦٩ .

الرازى فى هذه الآية ، إذ يصرّح بأن معناها أن الله يضل عن الحق من يشاء ويهدى إليه من يشاء[١] . وفى هذه الآية الأخرى : « يُضِلُّ به كثيراً ويَهْدِى به كثيراً [٢]، يرى الطبرى أيضاً أن المعنى هو أن الله عند ما يَضْرِبُ مثلاً مّا ، لبعض ما يريد بيانه من الأمور ، يحصل أن يضل الله بهذا المثل المنافقين ويزيدهم ضلالاً إلى ضلالهم ، ويهدى به المؤمنين ويزيدهم هدى إلى هداهم [٣] . وهذا معناه أن الضال والهادى فى الحقيقة هو الله وحده ، والرازى فى تأويله لهذه الآية نفسها ذهب إلى مثل هذا الرأى ، ورد على المعتزلة فى تأويلهم لها [٤] .

وفى قوله تعالى : « اهْدِنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين[٥]، تَعْليماً لنا كيف نطلب منه الخير والرُّشْد ، يرى بعض المعتزلة أن فيه دليلا على أن الله لا يخلق الضلال، يريد هذا البعض أن يقول بأن الله قال : « ولا الضالين » ، فوصف الكافرين بالضلال ، دون أن يضيف هذا الضلال إلى نفسه ، فتكون النتيجة أنهم ضالُّون من أنفسهم لا بفعل الله [٦] . لكن أهل السنة لم يجدوا أى عناء فى رد هذا الاستدلال مُسْتَعِينِين باللغة واستعمال العرب لأمثال هذا التّعْبير . وفى الحق أنه يقال مثلا : تحركت الشجرة ، واضطربت الأرض ، ومعلوم أن الشجرة لا تتحرك من نفسها ، بل من الريح مثلا؛ وكذلك الأرض لا تضطرب من نفسها ، بل من زلزلة أو وقع قذيفة مثلا .

---

(١) الرازى (تفسير) ج ٥ : ٢٧٤ .
(٢) البقرة مدنية ٢ : ٢٦ .
(٣) الطبرى (تفسير) ج ١ : ١٣٩ .
(٤) الرازى (تفسير) ج ١ : ٢٤٨ وما بعدها .
(٥) الفاتحة مكية ١ : ٦ و ٧ .
(٦) الطبرى (تفسير) ج ١ : ٦٤ .

فكذلك الأمر فى وصف الكفار هنا فى هذه الآية بالضلال ، أى أن هذا الوصف لا يمنع أن يكون هذا الضلال من أنفسهم ، أو من الله قد خَلَقَهُ فيهم .

وهناك آيات أخرى صريحة صراحة الآية الأولى التى ذكرناها أولا من سورة « فاطر » (٣٥ : ٨) أعانت أهل السنة على تكوين مذهبهم فى هذه المشكلة ، كما وجدوا فيها دليلا على صحته . هذه الآيات نكتفى الآن بذكر ثلاث منها ، وهى ، « من يشأ الله يُضْلِله ومن يَشَأْ يجْعَلْه على صراط مُسْتَقِيم »[١] ، « وما أرسلْنا من رسول إلا بلسان قومه ليُبيِّن لهم فيضلُّ الله من يشاء »[٢] ، « بل زُيِّنَ للذين كفروا مكرُهم وصُدُّوا عن السبيل ومن يُضْلِل الله فما لهُ من هاد »[٣] .

من هذه الآيات الثلاث يرى أهل السنة أنه من الحق أن نَذْهَب إلى أن الله هو الذى يضل ويهدى كما يشاء[٤] . ويقول الرازى فى صدد تأويل الآية الثالثة الأخيرة بأن أصحابه (يريد الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة) تَمسَّكُوا بهذه الآية من وُجُوه : أوّلها قوله « بل زُيِّن للذين كفروا مكرهم » ، وقد بيّنا بالدليل أن ذلك المُزَيِّن هو الله ؛ وثانيها قوله « وصُدُّوا عن السبيل » ، وقد بيّنا أن ذلك الصَّادَّ هو الله ؟ وثالثها قوله « ومن يُضلل الله فما له من هاد » ، وهو صريحٌ فى المقصود ، وتصريح بأن ذلك المزيِّن وذلك الصَّادَّ ليس إلا الله[٥] ، فيكون نتيجة هذا التَّزْيين والصد الضلال حَتْماً .

---

(١) الأنعام مكية ٦ : ٣٩ .
(٢) إبراهيم مكية ١٤ : ٤ .
(٣) الرعد مكية ١٣ : ٣٣ .
(٤) انظر الرازى مثلا (تفسير) حـ ٣ : ٤٤ بالنسبة للآية الأولى ، حـ ٤ : ٤٤ بالنسبة الثانية .
(٥) نفسه حـ ٤ : ٣٣ .

ومع أننا سنعرض ، بعد بيان موقف أهل السنة ، موقف المعتزلة من هذه الآيات وأمثالها ، إلا أننا لا نملك إلا أن نلاحظ هنا أن الآيات التى ذكرناها حتى الآن سَنَدًا لأهل السنة ، كلها مكية ما عدا اثنتين . نعنى أنها نزلت فى أول العهد بالإسلام ، وفى مكة مهد الأوثان والأصنام ، هذه المعبودات التى كان المشركون ، إلا القليل ، يعبدونها و ينسبون لها القدرة على الضر والنفع و يقدمون لها القرابين طلباً لرضاها واتقاء لضررها . ألا يجيز لنا هذا أن نفترض أن إلحاح القرآن ، و بخاصة السُّوَر المكية منه ، فى الضرب على هذه النغمة . نغمة أن الله هو خالق كل شىء ، حتى ما يعرض للإنسان فى حياته الفكرية الروحية من ضلال وهدى ، لا هذه الأصنام التى لا تقدر على شىء مّا ألبتة ، بل لا تملك لأنفسها ضراً ولا نفعاً ، — كل ذلك معناه صرف المشركين بكل الطرق عن عبادة هذه الأصنام . و إلا ، كيف يستطيع المرء إذا استوحى عقله وحده ، دون أى سلطان فِكْرِىٍّ آخر ، أن ينسب لله العادل الرحمن الرحيم أن يضل بعض عباده ! و بخاصة بمناسبة ما أرسل اليهم من رسل ، وما أوحى إليهم من كُتُب من شأنها الهداية لا الإضلال ! هذا فرض نتقدم به الآن قبل أن نصل لعرض موقف المعتزلة .

ولكن قبل أن نصل إلى عرض موقف المعتزلة من تلك الآيات ، نحب أن نشير إلى ثلاث آيات أخرى مكية أيضاً ، استوحاها أهل السنة ، واتخذوا منها كذلك سنداً قويًّا لمذهبهم . هذه الآيات هى : « ولا تُطِعْ (أى يا محمد) من أَغْفَلْنا قلْبه عن ذِكرنا واتَّبعَ هواه[1] » ؛ وقوله : « أَفرَأَيت من اتَّخَذَ إلــهه هواه وأضلَّه الله على عِلْم وخَتَم على سمعه وقلْبه وجَعَلَ على بَصَره غِشَاوةً

(١) الكهف مكية ١٨ : ٢٨ .

فمن يَهْدِيه من بَعْدِ الله»(١) وأخيراً ، قوله بعد أن ذكر أن الملائكة المُوَكَّلين بالنار هم فى العدد تسعة عشر ، فكان من تحديد هذا العدد أن أيْقن بصحته المؤمنون ، وأن كان سبب فتنة للمنافقين : « كذلك يضلُّ الله من يشاء ويَهْدِى من يشاء(٢) » .

يرى أهل السنة أن قول الله فى الآية الأولى « أَغْفَلْنا قلبه » ، دليل أنه هو الذى يخلق الغفلة ، التى يكون عنها الضلال عن الحق ، فى قلوب من يشاء ، وهذا هو مذهبهم كما هو معروف(٣) . ويذكر الواحدى ، عن الآية الثانية ، أنه ليس يَبْقَى للمعتزلة بعدها عُذر ولا حيلة ، لأن الله هو الذى صَرَّح بأنه هو الذى ختم على سَمْع الكافر وقلبه ، وهو الذى جعل على بصره غشاوة ، وهو الذى ، بسبب هذا ، أضله عن الهدى والحق(٤) . وأخيراً ، يرى أهل السنة أيضاً فى الآية الثالثة الأخيرة أنها صريحة كغيرها فى نسبة الإضلال إلى الله ، لأنه جاء ذكره فى الآية كنتيجة لافتتان المنافقين حين أخبر الله أن عِدَّة ملائكة النار تسعة عشر ، وعلى أنه بفعل الله ذاته(٥) .

ب — هذا هو موقف أهل السنة ، فما هو موقف خصومهم ؟ هنا نكاد نحس أن شُعور المعتزلة فى موقفهم هو شُعور المحامى عن قضية يرى أنها حق وعادلة ، ويُوقن بذلك إيقاناً تامًّا ؛ ولكنه لا يملك من الأدلة ما يُفْحِم بها خصمه ، وما يُقنع به النَّظَّارة الذين أخذ بقلوبهم ، لا بعقولهم فى كثير من

---

(١) الجاثية مكية ٤٥ : ٢٣ .
(٢) المدثر مكية ٧٤ : ٣١ .
(٣) الرازى (تفسير) حـ ٤ : ٣١٧ .
(٤) نفسه حـ ٥ : ٥٩٣ .
(٥) نفسه حـ ٨ : ٢٥٦ .

الحالات ، ما قدَّمه له ذلك الخصم من حجج لا يملكون إلا أن يُصدِّقوها !
من أجل هذا سنرى المعتزلة يلجئُون لكل وسيلة ممكنة لهم ، و بخاصة الوسائل التى تُقَدِّمُها لهم اللغة ، لِهَدْم حجج خصومهم ، أو للتَّهْوين من شأنها على الأقل فى رأى من يَسْمَعُ لها .

مثلا قوله تعالى (البقرة مدنية ٢ : ٢٦) : « إن الله لا يَسْتَحْيِي أن يضرب مثلاً مَّا بعوضةً فما فوقها فأما الذين آمنوا فَيَعْلَمُون أنه الحقُّ من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا ! يُضِلُّ به كثيراً و يَهْدِى به كثيراً ». فى هذه الآية رأينا أهل السنة يجعلون فاعل « يُضِلُّ » هو الله ، فيكون الإضلال من فعله كما هو رأيهم ، وهذا هو الواضح من السياق . لكن المعتزلة يرون أن الفاعل هو الذين كفروا ، الذين تقدم لهم ذِكْرٌ فى نفس الآية ؛ أى أن الإخبار عن الإضلال والهداية بما يضرب الله من مثل ، هو من ضمن مَقُول الكفار ، فكأنهم قالوا : ماذا أراد الله بهذا مثلا ! يضل به كثيراً و يهدى به كثيراً . غير أن الرازى لم يَرْضَ طبعاً هذا التأويل من المعتزلة الذى أخذ فى تَفْنِيدِه[1] ، و إن كان لم ينسبه للمعتزلة كما هى عادته أحياناً ، إذ يَسُوقُ رأيهم و يَرُد عليه دون أن يُسَمِّيَهُم بالذات[2] .

وهنا نلاحظ أن تتمة هذه الآية ، وأن الآية التى تليها مباشرة ، يدلان من ناحية على أن فاعل «يُضل » هو الله ذاته ، كما يرى أهل السنة ، ومن ناحية أخرى على أن الذين يُضِلُّهم الله بسبب ما يَضْرِبُه من أمثال هم فقط الفاسقون ، الذين هم ضالون من قبل أن يجيئهم الضلال من هذا السبب : فكأن الضلال

---

(١) الرازى (تفسير) ح ١ : ١٣٩ .
(٢) نفسه.

جاءهم من قِبَل أنفسهم ، لا من الله بصفة مبتدأة . وسيأتى لهذا الجزء الثانى من هذه الملاحظة مناسبة قريبة جداً .

ومثلا، استدل أهل السنة لمذهبهم ، كما رأينا فيما تقدم بآية الكهف (١٨:٢٨) التى فيها يقول الله لرسوله : « ولا تُطِع من أَغْفَلْنا قلبه عن ذكرنا » . فماذا فعل المعتزلة ؟ هنا أيضاً يَلْجَئُون للغة ، فيقولون إنه ليس معنى « أغفلنا قلبه » خَلَقْنا الغفلة والضلال فيه كما يرى الخصوم ، بل هو وَجَدْنا قلبه غافلاً ، أى غافلاً من نفسه وبصنيع صاحبه ، والدليل لهذا ، كما يَرْوُون ، ما جاء عن عَمْرو بن مَعْدِ يكْرِب أنه قال لبنى سُلَيْم : « قاتلْناكم فما أجْبنّاكم ، وسألْناكم فما أبْخَلْناكم ، وهجوْناكم فما أَفْحَمْناكم » ؛ أى ما وجدناكم جبناء ، ولا بخلاء ، ولا مُفْحمين عاجزين عن الرد على ما هَجَرْناكم به[1] .

ومثال آخر . فى آية المدثر (٧٤ : ٣١) ، التى فيها « كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » ، يرى الزمخشرى أن المعنى ليس إخباراً من الله بأنه يُضل ويهدى حسب ما يريد ، إن المعنى فى رأيه هو أنه لما ضل قوم وازداد آخرون إيماناً ويقيناً ، بسبب التعرض لعدّة أصحاب النار ، كذلك يكون الإضلال والهداية بصفة عامة . بمعنى أن يفعل الله بعض ما يشاء عن حكمة ، فيعرف المؤمنون هذه الحكمة فَيُذْعِنُون لهذا العمل الحكيم فيزيدهم هذا الإذعان والتصديق إيماناً ، وينكر الكافرون ما فيه من حكمة فلا يؤمنون به فيزيدهم كفراً وضلالاً[2] . وعلى هذا النهج جرى هذا المفسر نفسه فى تأويل آية البقرة السابقة (٢ : ٢٦) . إنه يذهب إلى أن الإضلال حَسَبَ هذه الآية

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٤ : ٣١٧ .

(٢) الزمخشرى (كشاف) حـ ٤ : ١٦٠ ؛ وانظر الرازى (تفسير) حـ ٨ : ٢٥٦ .

لم يكن عن الله ذاته ، بل عن المثل الذى ضرب به الله ، ولكنه أُسند فى الآية لله من باب إسناد الشىء إلى سببه ، لأنه لما ضرب الله المثل ، فاهتدى به قوم وضل به آخرون ، صار الله نفسه كأنه هو الذى أوقع من ضل فى الضلال ، مع أنه هو السبب فيه لا خالقه[١] .

والقاضى عبد الجبار ، أحد رجالات المعتزلة (+ ٤١٥/١٠٢٤) ، يرى قبل الزمخشرى فى هذه الآية الأخيرة وَجْهاً آخر . إنه يقول : « إنما ننكر أن يضل الله تعالى عن الدين بخَلق الكفر والمعاصى وإرادتها ، ولا نُنكر أن يُضل من استحق الضلال بِكُفْره وفسقه . وقد نص الله تعالى على ما نقول فى تفسير هذه الآية ودل عليه ، لأنه قال (فى هذه الآية نفسها) : « وما يُضل به إلا الفاسقين » وعلى هذا الوجه قال فى موضع آخر (قرآن ٧ : ٣٠) : « فريقاً هَدَى وفريقاً حَقَّ عليهم الضلالة » ، ثم بيَّن كيف حقَّ ذلك فقال فى أثر هذا : « إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله » . وعلى هذا الوجه قال (الحجر : ٢٧) « ويضل الله الظالمين » ، فخصَّهم بذلك . . . وقال (يونس : ٩) : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم . . . » ؛ وقال (٤٠ : ٢٨) : « كذلك يُضِلُّ الله من هو مُسْرِفٌ كذاب »[٢] . هذا هو تأويل القاضى عبد الجبار ، ونرى أنه الحق أو أقرب ما يكون إليه .

هذا ، ونعرض الآن لوجه آخر من وجوه دفاع المعتزلة ، منه نتبيّن جانباً آخر من موقفهم بالنسبة لكثير من الآيات التى جاء فيها إسناد الإضلال لله بصراحة يَعْسُر معها التأويل . ذلك بأن عندهم من تمام عدالة الله أن يمنح عباده ،

---

(١) الزمخشرى (كشاف) حـ ١ : ٥٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار (تنزيه) ص ١٥ .

أو يفعل بهم ، أقصى اللُّطْف ، ليصلوا به إلى الهداية والطريق الحق . ما هو إذاً هذا « اللطف » ؟ هو فعل من الله أو نعمة إذا مُنِحها العبد وصل للطاعة والهداية والإيمان . وتوفيق الله للانسان معناه خلق هذا « اللطف » فيه ، وخذلانه إياه معناه امتناع هذا « اللطف » عنه وحرمانه منه لأنه لا يستحقه أو لأنه لا يزيده ، إن فعله الله به، إلا ضلالا . حقيقة ، إنه فى رأى المعتزلة أيضاً أن من الناس من علم أنه يؤمن ويهتدى لا لطف الله به ، ومنهم من علم أنه لا يزيده هذا « اللطف » الذى آمن به غيره إلا ضلالا على ضلال[1] . وهذا « اللطف » الذى يراه المعتزلة واجباً على الله لعباده ، مبنى على قاعدتهم المتفق عليها بينهم جميعاً من أن الله عليه أن يَرْعى بالنسبة لعباده ما هو أصلح لهم ؛ وإلا لما كان رحيماً بهم ، ولا عادلاً ! وهذه القاعدة التى تدخل تحت « العدل » ، أحد أصول مذهبهم الخمسة المعروفة ، تكلم عنها بياناً ومناقشة ورداً جمهرة المؤلفين فى علم الكلام ، وهى مع هذا معروفة ، فنكتفى بهذه الإشارة إليها[2] .

بهذا المبدأ إذاً ، اتسع للمعتزلة باب التأويل والرد على ما استدل به خصومهم . فى قوله تعالى (الأنعام مكية ٦ : ٣٩) « من يشأ الله يُضْلِلْه ومن يشأ يَجعلْه على صراط مستقيم » ، نرى من ضمن تأويل المعتزلة هنا أن الإضلال يُحمَل على منع « اللطف »[3] : وإذا منع الله اللطف أحداً من خلقه ، لعدم استحقاقه له ، ضل من نفسه ؛ كما إذا منحه هذا « اللطف » اهتدى من نفسه وهذا ذاك بناء على ما عرفناه من مذهبهم . وفى آية (إبراهيم مكية ١٤ : ٤) : « وما أرسلنا من

---

(١) إمام الحرمين (إرشاد) ص ١٧٣ و ١٧٤ = ٢٦٥ من الترجمة الفرنسية ؛ ١٤٦ و ١٤٧ = ٢٣١ فرنسية .

(٢) انظر مثلا إمام الحرمين (إرشاد) ص ١٦٥ وما بعدها = ٢٥٥ وما بعدها فرنسية .

(٣) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ٤٤ .

رسول إلا بلسان قومه لِيُبَيِّن لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » ، يقولون إنها لا يمكن أن تُفْهم على ظاهرها ، وإلا لكان من الواجب أن يرضى الإنسان بما يخلقه الله فيه من الضلال ؛ لأن الرضا بكل ما يأتى به الله واجب ، وهذا ما لا يقول به عاقل . وإذا كان الأمر هكذا ، أى لا يمكن فهم هذه الآية حسب ظاهرها فى رأى المعتزلة ، فكيف إذًا يؤولونها ؟ إنهم يرون أن من وجوه تأويلها أن يقال : إنه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له [أى بمنحه اللطف الذى لا يستحقه] ، صار كأنه أضله ؛ ولما أعان المهتدى بالألطاف [جمع لُطف] ، صار كأنه هو الذى هداه»[1]. وتكون النتيجة، من هذا وذاك ، أن الله ليس هو الهادى أو المضل ، بل الهدى والضلال حالتان أو أمران يخلقهما العبد لنفسه ، إذا أعانه الله باللطف ، أو خذله وحرمه منه لعدم استحقاقه له .

وهذا الوجه من التأويل نلاحظ ، مرة أخرى أو أخيرة ، أن المعتزلة يلجئون إليه كثيراً ، وبخاصة عند ما لا يجدون سنداً من اللغة لوجه آخر من التأويل . وقد فعلوا ذلك فى آيات كثيرة غير التى ذكرناها . ونستطيع أن نذكر منها أخيراً من باب التمثيل هذه الآيات :

١ — آية الروم (٣٠ : ٢٩) : « بل اتَّبَعَ الذين ظلموا أَهْوَاءهُم بغير علم فَمَنْ يَهْدِى من أَضَلَّ الله وَمَا لَهُم مِنْ ناصرين » . أى من يهدى من خذله الله فلم يُعِنْهُ بلُطفه الذى لا يستحقه[2] . وبخاصة (وهذا ما نلاحظه فى هذه الآية وإن كان لم يُشِرْ إليه أحد من المعتزلة) أنه قد صرحت الآية نفسها بأن

---

(١) الرازى (تفسير) ﺣ ٤ : ٤٥ .
(٢) الزمخشرى (كشاف) ﺣ ٣ : ٢٠٤ .

هؤلاء الذين أضلهم الله قد اتَّبعُوا أهواءهم بغير علم ، أى من غير دليل أو بحث ، فاستحقوا الخذلان ومنْع اللطف عنهم .

٢ — آية فاطر (٣٥ : ٨) : « أفَمَنْ زُيِّنَ له سُوء عمله فرآه حَسَناً فإن الله يُضل من يشاء ويَهْدى من يشاء فلا تَذْهَبْ نَفسُك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » . يقول صاحب الكشاف فى هذه الآية : « ومعنى تَزْيين العمل والإضلال واحد ، وهو أن يكون العاصى على صفة لا تُجدى عليه المصالح [أى نِعم الله عليه] ، حتى يستوجب بذلك خذلان الله وتَخليَتَهُ وشأنه [أى لا يُعِينُه باللطف] ، فعند ذلك يَهِيمُ فى الضلال[1] . وهنا أيضاً نلاحظ أن للمعتزلة أن يقولوا بأن قول الله فى آخر هذه الآية : « فلا تَذْهَبْ نَفسُك عليهم حسرات إن الله عليم بما يَصْنَعُون » ، أى لا تحزن عليهم يا محمد لأنى مَنَعْتُهم اللطف فكان أن ضلوا ، لأنى عالم بما فعلوا ، فهم لا يستحقون هذا اللطف .

٣ — آية غافر (٤٠ : ٣٤) : « كذلك يُضلُّ الله من هو مُسْرِف مُرْتاب » . فيها يقول الزمخشرى أيضاً : « مثل هذا الخذلان المُبين يَخْذُل الله كل مُسْرِف فى عصيانه مُرتاب فى دينه[2] . ومن الممكن أن يضيف المعتزلة إلى هذه الآية آية (٢٨) من السورة نفسها التى جاء فيها : « إن الله لا يهدى من هو مُسْرِف كذاب » . أى إن الله لا يمنح لطفه ، الذى به يهتدى من يُمْنَحه ، مَن لا يكون أهلا له .

٤ — آية الأنعام (٦ : ٣٩) : « من يشأ الله يُضْلِلْه ومن يشأ يجعله على

---

(١) الزمخشرى (كشاف) حـ ٣ : ٢٠٤ .
(٢) نفسه حـ ٣ : ٣٧٠ و ٣٧١ .

صراط مستقيم » . فإن هذه الآية يؤولها كذلك الزمخشرى بأنه من يشأ الله أن يخذله ويخليه وضلاله لم يَلْطُفْ به لأنه ليس من أهل اللطف ، ومن يشأ يَلْطُف به لأن اللطف يُجْدى عليه فيهتدى بسببه[1] .

هذا ، ومن الطبيعى أن أهل السنة لم يتركوا هذه التأويلات بلا مناقشة ورد ، ومن الممكن أن نُجْمِل ردودهم عليها فى كلمة واحدة : إنهم لا يرون مع المعتزلة أن الهدى والضلال يخلقهما العبد لنفسه ، إذا ما أعانه الله باللطف أو خذله فحرمه إياه . إنهما (الهدى والضلال) حالتان يخلقهما الله فى قلب العبد ، وطبعاً يكون ذلك لما يراه الله من حكمة ، لأن شيئاً من أفعاله ليس عبثاً . إذاً ، التوفيق فى رأى أهل السنة ليس هو — كما تقول المعتزلة — منح « اللطف » الذى به يهتدى المرء من نفسه ، بل هو خَلْق قُوّة الطاعة فى العبد فلا يقدر بعدُ على المعصية . وكذلك الخذلان ليس هو — كما تقول المعتزلة أيضاً — حرمان العبد من هذا « اللطف » الذى ليس أهلا له ، فيضل من نفسه ، بل هو خَلْق قوة المعصية فيه فلا يقدر بعدُ على الطاعة[2] . وبتعبير آخر ، التوفيق والهداية ، والخذلان والإضلال ، من خلق الله عند أهل السنة .

والنتيجة من اختلاف فَهْم أهل السنة لمعنى الهداية والإضلال عن فَهْم المعتزلة ، أن الأولين لا يرون من الحق ما ذهب إليه خصومهم من التأويل ، ويرون بعد هذا أن القرآن صريح إلى أكبر الحدود فى أن الله ذاته يضل من يشاء ويهدى من يشاء ؛ أى يخلق الهدى فى قلب من يريد ، والضلال فى قلب من يريد . والمعتزلة على العكس من ذلك كله ، إلى درجة أن التوفيق بين المذهبين محال .

---

(١) الزمخشرى (كشاف) حـ ٢ : ١٣ .

(٢) إمام الحرمين (إرشاد) ص ١٤٦ = ٢٣١ من الترجمة الفرنسية .

ولـكن ، بعد ما رأينا من رأى هؤلاء الفريقين فى هذه المشكلة ، مشكلة الهداية والإضلال ، التى ترجع كما عرفنا فيما سبق إلى فهم كل من الفريقين لمعنى العدالة الإلهية ؛ و بعد ما رأينا كذلك موقف كل من الفريقين بالنسبة للآيات الـكثيرة من القرآن التى تتعرض لهذه المشكلة — نقول الآن ، بعد هذا وذاك ، أليس لنا أن نقول أخيراً كلمة فى الموضوع من حيث ذاته ، لا من الناحية المذهبية؟ بلَى ، و إذًا ، فَلْنُحاول .

رأينا أهل السنة حرَصوا فى مذهبهم هنـــا ، كما فى مشكلة العمل بين الله والإنسان أيضاً ، على أن يجعلوا لله دائماً كامل القدرة والحرية على أن يعمل ما يشاء كما يشاء ، و إلاَّ لم يكن إلَهاً حقًّا . كذلك رأينا أن المعتزلة حرصوا فى مذهبهم من جانبهم على أن يجعلوا الله مع كمال حرِّيته وقدرته، عادلًا كل العدل، و إلاَّ لم يكن إلَهاً حقًّا . وكُلٌّ من الفريقين يجد ، كما رأينا ، له سنداً من القرآن ومن العقل أيضاً .

ونحن من جانبنا نرى أن إلَهاً محدود الإرادة والقدرة بفعل الغير ، ليس إلاَّ إلَهاً عاجزاً ؛ وأن إلَهاً مطلق الإرادة والقدرة فى غير حكمة ونظام ، ليس إلاَّ إلَهاً مستبدًّا لا يصلح به العالم . لم يبق إلاَّ أن يكون الإله الحق، الذى به يستقيم أمر العالم ، إلَهاً قد قدَّر أزلاً بحكمته أن يسير العالم بجميع عناصره (الطبيعة والحيوان والإنسان) على نظام خاص ؛ وألاَّ يتدخل فى أعمال الإنسان إلاَّ بِقَدَرٍ محدود، ما دام قد أمدَّه بالعقل الذى به يتصرّف فى هذه الحياة ، وما دام سيُسأل فى الدار الأخرى عن أعماله فى هذه الدار الدنيا . و بعبارة صريحة ، الإله الحق الحـكيم هو الإله الذى جعل من نفسه لإرادته وقدرته بعض الحدود حسبما رأى وقدَّر من حكمة ، وعلم ما سيكون عليه كل من خلقه من هُدًى وضلال ، حسب طبيعته

واستعداداته واتّباعه عقله أو هواه ، فيسّره لمصيره الذى اختاره بنفسه . بذلك لا يكون الله قد حدّ أحدٌ من إرادته أو قدرته ، ويكون فى نفس الوقت عادلًا أيضاً تمام العدالة .

ليس فيما نقول من « أن الله جعل بذاته لإرادته وقدرته بعض الحدود » ما يمكن أن يُعتبر حَطًّا من مكانة الله ، أو حدًّا من جلاله . إن المهندس البارع لاَ يَحُطُّ من شأنه أن يُنفِّذ البنَّاء فى بناء دار مثلًا « التَّصْمِيم » الذى وضعه لهذا البناء ، بلا تعديل منه له أو تعديل له فيه ، ما دام المهندس قد وضع هذا التَّصْمِيم بعد بحث ودرس عميق .

على أن الإنسان مهما شعر بحرِّيته و إرادته لأفعاله وقدرته عليها ، فإنه على كل حال ليس خالقاً لها ، بالمعنى الذى يُفهم من كلمة « خَلْق » حين تُضاف لله تعالى الخالق لكل شىء والقادر من ذاته وحده على كل شىء أراده أزلًا . إن الإنسان يتوجه لما يريد من فِعْل بإرادته ، ثم ينفِّذ هـذا الفعل بقدرته ، ولكن تلك الإرادة وهذه القدرة خلقهما الله فيه على النحو الذى به تَتِمُّ الأشياء أو الأفعال التى علم أزلاً أنها ستكون . إذاً الفعل يقع من العبد بمشاركة الله بما خلقه من أسباب ، هى كما قلنا الإرادة والقدرة اللَّتان يُحِسُّهما العبد ، واللَّتان جَعَل إليه توجيههما إن حسَنًا وإن سيئاً . ومن ناحية أخرى — وهذه لها أهميتها فى الرأى الذى نتقدم به — لو أراد الله أن تكون أفعال العبد من خلقه هو ، أى من خلق الله ذاته ، لكان كما شاء ، لكنه نفسه هو الذى شاء للإنسان أن تكون أفعاله صادرة عنه باختياره وقدرته .

بقى بعد هذا مشكلة أخرى ، فقد رأينا آيات كثيرة من القرآن صريحة فى

أن الله يهدى من يشاء ويُضل من يشاء ، فكيف نقول بأن الإنسان هو الذى يهدى أو يُضل نفسه ؟ وكيف العمل فى هذه الآيات ؟ من الحق أن نقول إلى حد كبير مع المعتزلة ، إن الإنسان هو الذى يتسبّب فى الهدى والضلال لنفسه ، بنفسه ، وذلك باستماعه لله واتباعه ما أنزل من هدى ، أو بإعراضه من نفسه أيضاً عن ذلك ، وهو قادر على أن يكون من الذين يستمعون القول فيتّبعون أَحْسَنه .

لقد تقدم كثير من الآيات التى بها استدل المعتزلة لمذهبهم ، والتى ذُكر فيها أمران : إضافة الهدى والضلال لله ، و بيان أن السبب فى هذا الهدى أو الضلال هو من عمل الإنسان نفسه . و إذاً يكون الإنسان هو الفاعل لنفسه ، ما صار إليه من هذين الأمرين . ونستطيع هنا أن نذكر من جانبنا آيات أُخرى مماثلة لتلك التى استدل بها المعتزلة . من ذلك قول الله : « إن الله لا يهدى القوم الظالمين [1] . وقوله : « إن الله لايهدى القوم الفاسقين[2] » . وقوله : « ليَجْعل ما يُلقى الشيطانُ فتنة للذين فى قلوبهم مرض[3] » . ومن العدل وحسن تفسير القرآن أوتأويله أن تكون هذه الآيات ، التى ذُكر فيها سبب الإضلال أوالهدى المضافين لله تعالى ، هى المُحْكَمة فى هذه الناحية ، وأن تؤوّل الآيات الأخرى التى لم يُذكر فيها هذا السبب بحسبها . بهذا يكون الهدى والضلال من العبد نفسه ، ويكون الله عادلاً تمام العدل أيضاً .

وجود الضالين والأشرار فى هذا العالم ، دليل إذاً على اختلاف الطبائع فى قبول ما منه يكون الهدى أو بالإعراض عنه ، لا على ظلم أو إكراه من الله تعالى . بمعنى

---

(١) القصص مكية ٢٨ : ٥٠ .
(٢) المنافقون مدنية ٦٣ : ٦ .
(٣) الحج مدنية ٢٢ : ٥٣ و ٥٤ .

أن الشيء الواحد قد يكون سبباً لهداية قوم ولضلال آخرين ، تبعاً لما يكون من قبول و إعراض . لِنَنْظُر فى هذا إلى قول الله تعالى : « وَنُنَزِّل من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمةٌ للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلَّا خَسَاراً[1] » ؛ وقوله : « هو [أى القرآن] للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقرٌ وهو عليهم عَمًى[2] »؛ وأخيراً ، قوله : « و إذا ما أُنزِلت سُورة فمنهم من يقول أَيُّكُم زادته هذه إيماناً فَأَمَّا الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يَسْتَبْشِرُون ، وأما الذين فى قلوبهم مَرَضٌ فَزَادَتْهُم رِجْساً إلى رِجْسِهِم وماتوا وهم كافرون[3] » ؛ ومعنى هذا بوضوح أن الله يُعطى كل إنسان المصير الذى يستحقه بعمله حُرًّا مختاراً حسب طبيعته ، أى الله يُيَسِّر لكلٍّ أن يصير إلى ما أراده لنفسه بنفسه .

على أنه يجب أن نقول أخيراً ، بأنه و إن رأينا أن العمل يصدر عن الإنسان بإرادته وقُدْرته ، فقد عرفنا أن الله قد قدَّر كل شىء أزلاً ، و إن أَخْفَى عن الإنسان ما قُدِّر عليه ليُشْعِره بحريته فى عمله ، وليجعله بهذا مسئولًا عنه . وكذلك رأينا أن العمل يصدر عن المرء بما خلقه الله فيه من إرادة وقدرة . ولكن مع هذا كله ، ليس يمكننا ، ولعله لم يمكن أحدا حتى الآن أن يعرف و يحدِّد بالضَّبْط المدى الذى يكون لِقَدَرِ الله الذى لا بد أن يكون ، والذى لإرادة العبد وقدرته اللَّتين يُحِسُّ بهما تماماً، فى الفعل الذى يصدر عن الإنسان . عِلْمُ ذلك لله وحده ، ولا نعتقد أن معرفته ضرورية فى الدين . و إذاً ، فَلْنَقِفْ عند هذا ، ولنأخذ فى البحث التَّالى .

---

(١) الإسراء مكية ١٧ : ٨٢ .

(٢) فصلت مكية ٤١ : ٤٤ .

(٣) التوبة مدنية ٩ : ١٢٤ و ١٢٥ .

٣ — الوعد والوعيد

هذه هى المسألة الثالثة والأخيرة من المسائل التى نرى أن مشكلة العدالة الإلهية تشملها . ونرى قبل بحث مدى ما كان للقرآن من أثر فى تكوين مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة فى هذه المسألة ، أو فى سَنَدِه والاستدلال له ، أن من الضرورى — كما فعلنا فيما سبق — تحديد كل من هذين المذهبين أولًا ، ليمكننا بعد هذا معرفة أثر القرآن فيه .

١ — أما فيما يختص بمذهب أهل السنة فإن كتب علم الكلام مجمعة كلها على أنهم يرون أنه لا يجب على الله شىءٌ مّا ؛ لا ثواب المطيع، ولا عقاب العاصى، بل الأمر فى ذلك كله له ؛ إن شاء أثاب أو عاقب المطيع ، و إن شاء عاقب أو غفر للعاصى[1] . وفى هذا يقول إمام الحرمين : « الثواب عند أهل الحق [يريد أهل السنة] ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم ، و إنما هو فضلٌ من الله تعالى . والعقاب لا يجب أيضاً ، والواقع منه هو عدل من الله . وما وَعَد الله تعالى من الثواب ، أو توعَّد به من العقاب ، فقوله الحق وَوَعْدُه الصدق[2] » . كما يذكر الغزالى أن الله « لا يُبالى لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين . ولا يستحيل ذلك فى نفسه ، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية[3] » . كما يؤكد هذا أيضاً الإيجى حين يذكر أن الأمر فى تلك الناحية موكول لله وحده ؛ إن أثاب بالطاعة

---

(١) انظر مثلا الغزالى (اقتصاد) ص ٨٤ الإيجى (عقائد) ص ١٧٥ ؛ الرازى (أربعين) ص ٣٨٨ و ٣٨٩ ؛ الرازى (محصل) ص ١٤٧ و ١٤٨ .

(٢) إرشاد ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية .

(٣) اقتصاد ص ٨٤ .

فبفضله من غير وجوب عليه ، وإن عاقب بالمعصية فبعدله . وهذا وذاك لأنه لا حق لأحد عليه ، والكل مِلْكه ، فله التصرف فيه كيف يشاء[1] . هذا هو خلاصة وصميم مذهب أهل السنة .

٢ — أما المعتزلة فيرون تَطْبيقاً لأصل « العدل » ، الأصل الأول من أصولهم الخمسة ، أن ثواب المطيع ، وعقاب العاصى إن مات بلا توبة صحيحة ، كلاهما واجب على الله تعالى . وإلاَّ لما كان عَدْلٌ ولا نظام . وإلاَّ لكان ما أخبر به الله من هذا الثواب أو العقاب كذباً ، والكذب فى خبر الله محال بلا ريب لدى جميع المتكلمين . هذا هو مذهب المعتزلة ، على شيء من الخلاف بينهم فى بعض النواحى والتفاصيل ، كما نقله علماء الكلام عنهم[2] . وفى هذا يذكر أيضاً إمام الحرمين : « وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حَتْمٌ على الله تعالى ، والعقاب واجب على مُقْتَرِف الكبيرة إذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوبَ الثواب ؛ لأن الثواب لا يجوز حَبْطُه ، والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريِّين وطوائف من البغداديِّين[3] . »

وليس هذا الخلاف الشديد بين المذهبين ، كما قد يفهم من « جولدزيهير » لأن أهل السنة متفائلون حين ذهبوا إلى جواز مغفرة الله للعاصى ، ولأن المعتزلة متشائمون حينما أوجبوا عقاب من يموت بلا توبة من العصاة[4] . بل إن السبب فى هذا الخلاف هو على ما نرى ، اختلاف الفريقين فى تصور الله اختلافاً شديداً ،

---

(١) عقائد ص ١٧٦ و ١٧٧ .

(٢) انظر مثلا الغزالى (اقتصاد) ص ٨٣ و ٨٥ ؛ الإيجى (عقائد) ص ١٧٥ ؛ الرازى (أربعين) ص ٣٨٨ ؛ الرازى (محصل) ص ١٤٧ و ١٤٨ .

(٣) إرشاد ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية .

(٤) جولد زيهير (مذاهب) ص ١٦١ = ١٥٨ من الترجمة العربية .

كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . فالأولون (نعنى أهل السنة) نظروا هنا إلى أنه لا حدّ لحرية الله وقدرته ، وهذا مايستلزم ألا يكون لأحدٍ مّا حق أو واجب عليه ، حتى لو كان قد وعد فى القرآن بترتيب هذا الحق على نفسه . والمعتزلة نظروا فى هذه المسألة لله من ناحية أنه عادل لا يظلم أحداً شيئاً مما عمل ، ومن ناحية أن ما أخبر به يجب أن يتحقق ليكون الله صادقاً فى خبره ، وقد أخبر بثواب المطيع وعقاب العاصى .

على أن المهم هنا هو أن نقول مع « جولدزيهير » بحق بأن كلاً من الفريقين بحث فى القرآن ووجد فيه ما يعتمد عليه فى مذهبه[1] . وكيف كان ذلك ؟ قبل الإجابة عن هذا التّساؤل نذكر أنه يبدو لنا أن المعتزلة فى هذه المسألة لم يكوّنوا مذهبهم بعيداً عن القرآن ثم رَاحُوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه ، كما هو شأنهم فى أكثر المسائل التى مَرَّت بنا ؛ بل إنهم هنا ، كأهل السنة ، كوّنوا مذهبهم من القرآن نفسه ، بمعنى أنهم وجدوا فيه الإيحاء والدليل معاً .

هذا ، ويستدل أهل السنة لمذهبهم من القرآن بآيات كثيرة ، وكذلك يستدلون من الحديث أيضاً . جاء فى القرآن : « مَنْ يُصْرَفْ عنه يومئذ فقد رَحِمَه[2] » . أى من يَصْرِف الله عنه العذاب يوم القيامة فقد ناله برحمته . أخذ أهل السنة من هذا أن الطاعة لا توجب من نفسها الثواب ، كما أن المعصية لا توجب من نفسها كذلك العقاب ، لأن الله ذاته يقرِّر فى الآية أن الإبعاد عن العذاب يوم الجزاء يكون برحمة الله ، وهذا إنما يحصل لو كان ذلك الصَّرْف

---

(١) نفسه .
(٢) الأنعام مكية ٦ : ١٦ .

واقعاً على سبيل التفضل . أما لو كان مستحقاً [أى بسبب عمل الخير والطاعة لله] لم يَحْسُن أن يقال إنه رَحِمَه[1] .

ومثل هذا آية أخرى ، وهى : « قُلْ أذلك خَيْرٌ أم جنَّة الخُلْد التى وُعِد المُتَّقُون كانت لهم جزاءً ومصيراً[2] » . فقد أخذ أهل السنة منها ومن الآية التى تليها ، وهى بمعناها تماماً ، أن الثواب غير واجب على الله تعالى ، ما دام يُصَرِّح بأن الجنة ستكون جزاء لهؤلاء الطائعين المُتَّقين بوعد من الله لهم[3] . ومعنى هذا فى رأى هذا الفريق أن الجنة لو كانت جزاء مستحقاً لهم على أعمالهم ، لما كان الأمر بحاجة إلى أن يَعِدَهم الله بها ، فإن ما يجب للإنسان من جزاء مُسْتَحِقٍ له على عمل عمله ، يناله من غير أن يتقدم له أحد بالوعد به .

والرازى وهو مفسر أهل السنة ومحاميهم هنا ، لا يرى أى بأس فى سبيل نصرة مذهب أصحابه فى أن يتكلَّف فى التأويل تكلفاً واضحاً . يقول القرآن : « وقالت اليهود يَدُ الله مغلولة غُلَّت أيديهم ولُعِنُوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان يُنْفِق كيف يشاء »[4] إنه يقول فى تأويل هذه الآية ما يَحْسُن نقله حرفيا : « واعلم أن هذه الآية رَدٌّ على المعتزلة ؛ وذلك لأنهم قالوا يجب على الله إعطاء الثواب للمطيع ، ويجب عليه ألاّ يعاقبه . فهذا المنع والحجْر والقيد يجرى مَجْرَى الغُلّ . فهم فى الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة » . وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه [أى ملك الله] ، وليس لأحد عليه استحقاق ، ولا لأحد عليه اعتراض . كما قال : « قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يُهْلك المسيح ابن مريم وأُمَّهُ ومَن فى الأرض جميعاً » (قرآن ٥ : ١٧) . فقوله سبحانه : « بل

---

(١) الرازى (تفسير) حـ ٣ : ١٨ .
(٢) الفرقان مكية ٢٥ : ١٥ .
(٣) الرازى (تفسير) حـ ٥ : ١٠ .
(٤) المائدة مدنية ٥ : ٦٤ .

يداه مبسوطتان » لا يستقيم إلا على هذا المذهب »(١) يريد مذهب أهل السنة . هذا ما يقوله الرازى ، مُوهِماً أن الآية رَدٌّ على المعتزلة، فى حين هو يعلم أنها نزلت فى الرد على اليهود فى قولهم «يد الله مغلولة»، كما يتبين من أولها نفسها . وليس معنى هذا أننا نَنْصُر الآن مذهب المعتزلة، بل تلك ملاحظة عابرة على رغبة كل صاحب مذهب فى نُصرة مذهبه بالقرآن مهما تكلف فى تفسيره أو تأويله . أما رأينا فى هذا الخلاف فسيكون بيانه إن شاء الله آخر الأمر بعد الفراغ من بحث موقف الطرفين .

والمعتزلة من جانبهم يذكرون سَنَداً لهم قوله تعالى « وما أنا بظلاَّم للعبيد »(٢). فيقول الزمخشرى فى تأويلها بأن الله يريد أن يقول « لو عذبت من لا يستحق العذاب لكنت ظلاَّماً مُفْرِطاً فى الظلم »(٣) . ومعنى هذا أن المطيع يجب أولا ألا يُعذَّب ثم يجب بعد هذا أن يثاب . وأصرح من هذا قوله فى موضع آخر : « وأما الذين آمنوا فيوفِّيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين »(٤) . وقوله : « تلك آيات الله نَتْلُوها عليك بالحقّ وما الله يُريد ظُلْما للعالمين »(٥) . فيقول الرمانى ، أحد المعتزلة بأن فى الآيتين دليلا على بُطلان مذهب المجبرة [يريد بهم أهل السنة كما هو معروف] . لأن الآية الأولى دلت على تَوْفِيَة العامل أجره وأن ذلك واجب فى الحكمة ، وإلا كان ظلماً ، والله لا يحب الظلم من غيره ولا من نفسه طبعاً(٦) . وكذلك دلت الآية الثانية على مثل هذا المعنى ، وعلى تمكين الوعد والوعيد لئلا يكون الإنسان على غرور ، مع البيان لإقامة الحق بالله ونفى الظلم عنه(٧) .

---

(١) الرازى (تفسير) جـ ٢ : ٦٥٧ . (٢) ق مكية ٥٠ : ٢٩ .
(٣) كشاف جـ ٤ : ٢٣ ؛ انظر أيضاً الرمانى (تفسير) ورقة ١٥٢ B و ١٥٣ .
(٤) آل عمران مدنية ٣ : ٥٧ . (٥) آل عمران مدنية ٣ : ١٠٨ .
(٦) الرمانى (تفسير) ورقة ٦٦ B . (٧) نفسه ، ورقة ٦٦ B و ٦٧ A .

وبعد هذه الآيات بجد المعتزلة أيضاً فى القرآن قوله : « وما يفعلوا من خير فلن يُكْفَرُوه »؛[١] . وقوله : « يَسْتَبْشِرُون بِنِعْمَةٍ من الله وفَضْل وأن الله لا يُضِيعُ أجر المُحْسِنِين »[٢] ؛ وقوله : « وما كان لنبيٍّ أن يَغُلَّ ومن يَغْلُلْ يَأْت بما غَلَّ يوم القيامة ثم تُوَفَّى كلُّ نفس ما كسبت وهم لا يُظْلَمُون »[٣] . فى هذه الآيات الثلاث يرى الرمانى كذلك الدليل واضحاً على مذهب المعتزلة فى إيجاب الثواب والعقاب كُلٌّ لأهله ، فالأولى تَضَمَّنت الحض على فعل الخير بِحُسْن الجزاء عليه ، وأنه لا يجوز ألا يُثاب ، وأنه لن يضيع شىء منه ؛[٤] والثانية فيها تأكيد بأنه لن يضيع من أجر العمل مثقال ذرة ؛[٥] والأخيرة تدل على بطلان رأى المجبرة من أن الله لو عَذَّب الأنبياء والمؤمنين لم يكن ظالماً لهم ، ذلك لأن الله قد بيَّن فى هذه الآية أنه لو لم يُعْطِ ويُوَفِّ كل عامل الجزاء الحسن على ما عمل من خير لكان ذلك ظُلْماً له[٦] ، والله يتعالى عن أن يكون ظالماً طبعاً .

وأخيراً ، يرى الزمخشرى فى قوله تعالى : « إن الله لا يظلم مثقال ذرّة »[٧] دليلا على أن لو نقص من الأجر على الطاعة أدنى شىء ، أو زاد فى العقاب ، لكان ظلماً . والله ، كما يقول الزمخشرى أيضاً ، لا يفعل الظلم ، لا لأن ذلك مستحيل على قدرته ، بل لأنه مستحيل على حكمته[٨] .

ومن المفهوم بعد هذا اللُّجُوء من المعتزلة للقرآن يَسْتَوْحُونه مذهبهم ، ويستدلون عليه ، أنهم ردوا على ما استدل به خصومهم . ففى آيتى الفرقان

(١) آل عمران مدنية ٣ : ١١٤ .
(٢) آل عمران مدنية ٣ : ١٧١ .
(٣) آل عمران مدنية ٣ : ١٦١ .
(٤) الرمانى (تفسير) ورقة ٧٧ A .
(٥) الرمانى (تفسير) ورقة ١٤٢ A .
(٦) نفسه ورقة ١٣١ A .
(٧) النساء مدنية ٤ : ٤٠ .
(٨) كشاف حـ ١ ص ٢٦٨ ؛ وانظر الرازى (تفسير) حـ ٢ : ٤٤١ حيث أورد هذا الرأى للمعتزلة ثم رد عليه بما يتفق ومذهب أهل السنة .

(٢٥ : ١٥ و١٦) : « قل أذلك خير أم جنة الخُلْد » إلخ ، يرى المعتزلة أنهما لايدلان لمذهب أهل السنة مطلقا ، بل بالعكس تدلان لمذهبهم هم . ذلك بأن الوعد بهذا الجزاء الحسن على الطاعة صدر من الله للمتقين ، وترتيب الحكم على الوصف مُشْعِرٌ « بالعلية » . وكذلك كلمة « جزاء » فى قوله : « كانت لهم جزاءً ومصيراً » لا تكون إلا للمستحق . أما الوعد ، بمحض التَّفضُّل من الله ، فلا يُسَمَّى مطلقاً جزاء [1] .

ونجد من الضرورى بعد ما تقدم ، أن نفرق بين شِقَّىْ هذه المشكلة ، مشكلة الوعد والوعيد ؛ نعنى أولا بين جواز ألا يُثيب الله الطائع ، وثانياً جواز ألا يعاقب العاصى أو وجوب عقابه . ذلك بأن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى الشق الأول ليس كبيراً ، بل من الممكن أن نقول بأنه لاخلاف بينهما فيما سيكون من الله فعلا فى الدار الأخرى فيما يختص بهذه الناحية ، و بأن الخلاف فيها هو من ناحية المبدأ لا غير . حقيقة ، إن المعتزلة يرون أن الله سيثيب المطيع لأن الطاعة عِلة لاستيجاب الثواب على الله تعالى [2] ، أَخْذًا من آيات كثيرة وَرَدَ فيها الثواب مترتباً على العمل . أما أهل السنة فيرون كذلك أن الله سيثيب المطيع على ما عمل ، لا لأن العمل سبب وعلة لاستحقاق الثواب على الله ، بل لأن الله تفضل ووعد بذلك فى القرآن ، ومن قبل ذلك فى التوراة والإنجيل ، ومن أَوْفَى بعهده من الله ! أما العمل عند هؤلاء [أهل السنة] فهو كما يقول الرازى ، علامة حصول الثواب ، لا أنه عِلَّةٌ مُوجبة له [3] .

---

(١) الرازى (تفسير) جـ ٥ : ١٠

(٢) الرازى (أربعين) ص ٣٨٨

(٣) الرازى (أربعين) ص ٣٨٩

أما الناحية الثانية ، أو الشق الآخر من المشكلة ، نعنى وجوب عقاب العاصى فى رأى المعتزلة ، أو جواز تخلُّف وعيد الله بأن يعفو عنه ، فالخلاف فيه بين الفريقين حقيقى وكبير معاً ، كما رأينا فيما سبق . وقد استوحى كل مذهبه ، واستدل له من القرآن كما رأينا [١] .

١ — يرجع المعتزلة إلى آيات كثيرة من القرآن تضمَّنتِ الوعيد على المعصية ، وفيها ما يدل على إرادة العموم فى كل الحالات لجميع العاصين غير التَّائبين . من ذلك قوله (النساء : ١٤) : « ومن يعص الله ورسوله ويتَّعَدَّ حدوده يُدْخِلْهُ ناراً خالداً فيها » ، وقوله فى هذه السورة نفسها (٩٣) : « ومن يقتل مؤمناً مُتَعَمِّدا فجزاؤه جهنَّم خالدًا فيها » وقوله (الزلزلة مدنية ٩٩ : ٨) : « ومن يعمل مِثْقالَ ذرَّة شرًّا يره » . وقوله (الفرقان مكية ٢٥ : ٦٨ و٦٩)، إشارة إلى من قَارَفَ شيئاً من الشِّرك بالله والقتل بغير حق والزنى : « ومن يفعل ذلك يَلْقَ أثاماً ، يُضاعف له العذاب يوم القيامة ويَخْلُدْ فيه مُهاناً » وقوله (النحل مكية ٢٧ : ٨٩) : « ومن جاء بالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهم فى النار هل تُجْزَوْن إلا ما كنتم تعملون » .

من هذه الآيات ، وأمثالها كثير فى القرآن ، يرى المعتزلة أن عقاب من كسب أى سيئة كبيرة ، ولم يَتُبْ منها توبة صحيحة مقبولة ، واجب على الله تعالى ، لأنه أخبر بذلك وَفْقَ ما قدره أزلا ، ولا بد من أن يكون الله صادقاً فى كل ما يخبر به ، ولأن هذا هو العدل أيضاً : وبخاصة أن كُلاًّ من هذه الآيات فيها

---

(١) انظر فى ذلك ، فضلا عما تقدم ، العرض القيم لاستدلال كل من الفريقين من القرآن والحديث لصحة مذهبه الذى أمد نابه الرازى (كتاب الأربعين) ص ٣٩٣ — ٣٩٧ بالنسبة للمعتزلة ؛ ص ٣٩٧ السطر الأخير — ٤٠٢ بالنسبة لأهل السنة . وانظر أيضاً مثل العرض ، ولكن بإيجاز كبير ، للمؤلف نفسه (كتاب المحصل) ص ١٧٢ و ١٧٣ .

ما يفيد أن هذا العقاب عامّ لكل من عصى ، لا مخصوص بحال أو حالات خاصة . فالذى أفاد العموم فى هذه الآيات هو كلمة « مَن » باعتبارها أداة شرط ، وقد جاءت لبيان الشرط وجزائه ، أى ارتكاب المعصية وعقابها [١] ،

ب — أما أهل السنة فلم يَسَعْهُم أمام هذه الآيات إلا بيان أن هذه الآيات لا تفيد العموم فى كل الحالات [٢] ، بل إن أكثرها نزل فى حق الكفار خاصة [٣] . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن هذه الآيات على فرض التسليم بدلالتها على العموم ، مُعارضةٌ بالآيات الأكثر منها عدداً فى القرآن الدّالة على الوعد بالخير وبالمغفرة . ومن هذه الآيات قوله (هود مكية : ١١٤) «إن الحسنات يذهبن السَّيئات» [٤] ، الدّالة على أن فعل الخير قد يذهب ما كان المرء قد فعله من شر ، فلا يُعاقَب إذاً عليه [٥] . ومعنى هذا كما يقول الرازى ، أنه يجب ترجيح جانب الآيات الدّالّة على العفو والمغفرة ، على الأخرى الدّالة على العقاب فتُؤوّل هذه حَسَب تلك، وذلك حتى لا يكون تعارُض فى القرآن . وبخاصة أن العفو عن المسىء بترك الوعيد مُسْتَحْسَن فى العرف ، بينما إهمال الوعد بالجزاء الحسن وبالخير وعدم تحقيقه قبيح [٦] .

هذا ، وقد لجأ كلٌّ من الطرفين ، بعد القرآن إلى الحديث . فيرجع أهل السنة إلى أحاديث كثيرة . نذكر منها أولا هذا الحديث: « أتانى آت من ربِّى فأخبرنى ، أو قال بَشَّرنى ، بأن من مات من أُمّتى لا يشرك بالله شيئاً دخل

---

(١) الرازى (أربعين) ص ٣٩٣ وما بعدها .
(٢) نفسه ص ٣٩٧ و ٣٩٨ .
(٣) نفسه ص ٤٠٠ .
(٤) نفسه ص ٤٠٠ و ٤٠١ .
(٥) نفسه .
(٦) نفسه ص ٤٠٠ — ٤٠٢ .

الجنة : قلت ، [القائل هو أبو ذَرٍّ راوى الحديث] : و إن زنى وسرق ؟ قال : و إن زنى وسرق[1] . ثم هذا الحديث : « إن من فعل شيئاً من الذّنوب فأُخذ به فى الدنيا فهو له كفارة وطَهور ، ومن سَتَرَهُ الله فذلك إلى الله ، إن شاء عذبه و إن شاء غفر له »[2] فالحديث الأول يدل على أن من مات غير مُشْرِك بالله سيدخل الجنة ، و إن كان ذلك قد يكون بعد عذاب طويل أو قصير على ما عمل من ذنوب لم يَتُبْ منها ، وهذا ما لا يتفق ومذهب المعتزلة الذين يرون تخليد العاصى الذى لم يتب فى النار . أما الحديث الثانى فهو صريح تماماً فى مذهب أهل السنة من أن لله أن يغفر ما يشاء من الذنوب لمن يشاء من العُصاة .

على أن المعتزلة وجدوا هم أيضا بسهولة من الحديث سنداً لهم كذلك ، ومن نفس مجموع صحيح البخارى ، أصح مجموعات كُتُب الحديث ، كما فعل خصومهم ؛ يقول الرسول : « كان برجل جِرَاحٌ قتل نفسه فقال الله عزّ وجلّ بَدَرَنى عَبْدى بنفسه ا حَرَّمت عليه الجنة »[3] . و يقول أيضا فى مُناسَبةٍ أخرى « ما مِن والٍ يلى رعيّة من المسلمين فيموت وهو غاشٌّ لهم إلا حرّم الله عليه الجنة[4] ، فالحديث الأول ، وهو فى صدد من قتل نفسه لِيُوفّرَ على نفسه آلام جِرَاح أصابته ، والثانى ، وهو بخصوص وجوب النصح على الوُلاَة لرعاياهم ، كلاهما صريح فى مذهب المعتزلة مِن أن المعصية توجب العقاب ، بل التّخْليد فى النار . ومعنى هذا إذا لاحظنا أن الحديث يبين المجْمَل فى القرآن و يوضّح غير الواضح منه ، أن وعيد الله للعصاة غير التائبين لن يتخلّف ، وأن العقاب سيكون

---

(١) البخارى (صحيح) ﺣ ١ : ١٣٧ ؛ ﺣ ٤ : ١٨٠ (طبعة الحلبى بمصر عام ١٣٢٠ﻫ).
(٢) البخارى (نفس الطبعة) كتاب التوحيد ﺣ ٤ : ١٧٩ .
(٣) نفسه ﺣ ١ : ١٥١ نفس الطبعة ، أى الحلبى مصر عام ١٣٢٠ ﻫ .
(٤) نفسه ﺣ ٤ : ١٤٥ .

حَتْماً لهم جزاء أعمالهم . وذلك لأن وعيد الله — كما سبق أن قلنا — لا يتخلّف ، لأنه خبر من أخباره ، وإلا لزم الكذب أحيانا فيما يخبر به الله ، والكذب من الله محال باتفاق المسلمين جميعا .

هكذا نجد المعتزلة يراعون فى الإيمان المُنجى من النار العقيدة والعمل معا ، وذلك تحقيقا للعدالة ، أو للتفرقة فى الجزاء بين المطيع الخيِّر والعاصى الشرير . بينما نجد أهل السنة لا يشترطون فى الإيمان المنجى إلا العقيدة الخالصة مما يُبطلها كالنفاق مثلا ، ويَدَعُون مسألة العقاب على المعصية لله وحده ، إن شاء أخذ بها وإن شاء عفا عنها .

هذا ، وبجانب أهل السُّنَّة والمعتزلة نجد لكل من الخوارج والمُرْجِئة رَأْياً خاصاً فى مسألة الوعيد وعقاب من ارتكب معصية من المسلمين ؛ يرى الأوَّلون أن من ارتكب معصية ولم يَتُب منها قبل موته يموت كافراً ويُخَلَّدُ طبعاً فى النار . ومن العجيب أنهم مع هذا التَّطَرُّف الشديد فى مذهبهم ، الذى زاد فى شدته عن مذهب المعتزلة ، يحاولون هم أيضاً الاستناد فى استباحاته والاستدلال له من القرآن[1] . ويرى الآخرون أنه على العكس مما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة ، لا يصح الحكم على مرتكب المعصية الكبيرة ، لا بأنه كافر كما يرى الخوارج ولا فاسق كما يرى المعتزلة . ومن أجل هذا لا يصح القول بأن جزاءه سيكون الخلود فى النار ، بل يجب إرْجَاء الحكم فى ذلك لله وحده . بل إن بعض هؤلاء المُرْجِئة يذهب فى التَّفَاؤُل إلى حد القول بأنه لا تَضُرُّ مع الإيمان معصية كما لا تَنْفَع مع الكُفْر طاعة[2] .

---

(١) انظر مقالا الإسفرايينى (تبصير) ص ٢٦ ، ٢٩ ، الرازى (محصل) ص ١٧٥ أهل هامش رقم ١ أيضاً ؛ الإيجى (عقائد) ص ١٧٥ شرح وحاشية .

(٢) انظر مثلا من كتب علم الكلام الإسفرايينى (تبصير) ص ٦٠ وهامش رقم ١ منها أيضاً .

والآن بعد ما رأينا من هذا الخلاف ، ورجوع كل من الفريقين المتنازعين إلى القرآن والحديث ، فى تكوين المذهب وفى الاستدلال له ؛ ما الذى يمكن أن نراه أخيراً ؟

نبدأ بملاحظة أن المعتزلة حين أوجبوا عَدْلاً على الله إثابة المطيع ، باعتبار أن عمل الخير علَّة لاستحقاق الجزاء عليه ، كانوا متفائلين أكثر من أهل السنة . هؤلاء يرون أن الله قد يُثيب هذا المطيع الخيِّر ، كما قد يعاقبه ، وأنه بهذا لا يكون ظالماً ، وذلك لأن الظلم إنما يكون ممن يتصرّف فيما لا يملك على ما لا يتفق والمصلحة مثلا . أما الله مالك الأمر كله والناس جميعاً ، فهو يتصرف كما يريد ، ولا يُبالى ، كما سبق أن ذكرنا عن الغزالى . « لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين » ! وحين نذكر أن المعتزلة كانوا فى ناحية إيجاب الثواب متفائلين أكثر من خصومهم ، نذكر أنهم فى الناحية الأخرى ، ناحية إيجاب عقاب العاصى إلى حد تخليد مرتكب الكبيرة غير التائب فى النار ، كانوا متشائمين إلى حد كبير : وذلك على عكس خصومهم أهل السنة الذين يُعتبرون هنا بحقٍ متفائلين ؛ إذ لهم أن يقولوا كما جاء فى القرآن : « إن الله لا يَغْفِرُ أن يُشْرِكَ به ويَغْفِر ما دون ذلك لمن يشاء »[1] . كما لهم أن يذكروا أيضاً قوله : « قل يا عبادىَ الذين أَسْرَفوا على أنفسهم لا تَقْنَطُوا من رَحْمَة الله إن الله يَغْفِرُ الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم »[2] . وإن المرء ليقضى عجباً هنا حين يقرأ هذه الآية ، التى تفيض بالرحمة والحنان من الله بالنسبة لمن أسرف على نفسه فى الآثام ، والتى مع هذا لم تمنع المعتزلة من الذهاب

(١) النساء مدنية ٤ : ١١٦ .

(٢) الزمر مكية ٣٩ : ٥٣ .

إلى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار !

من أجل هذا لنا أن نقول بأنه وإن حُقّ للمعتزلة إلى حدٍّ مّا أن يَرَوْا أنهم منطقيون فى مذهبهم حين أوجبوا ترتيب الجزاء الحسن على العمل الحسن، والجزاء السيئ على العمل السَّيِّئ، فإنه مع هذا ليس من المنطق فى شيء، بل ولا من العقل، أن يذهبوا فى هذا السبيل إلى حَدِّ القول بأن من فعل كبيرة ومات عنها بلا توبة كان خالداً أبداً فى النار ! إذاً، ماذا يكون الفرق بينه وبين الكافر ! وبماذا يجيبه الله تعالى لو حاجَّه هذا العاصى بأنه ليس من العدل بحال أن يخلد لأجل ذنب واحد فى النار كغير المؤمن ! العدل الذى يحرص عليه المعتزلة حتى جعلوه أصلا هامًّا من أصول مذهبهم الخمسة، والذى من أجله أوجبوا على الله ما أوجبوا من الثواب والعقاب !

إن للمعتزلة أن يقولوا إن مذهبهم فى هذه النقطة له ما يسنده من القرآن والحديث، أما الحديث فكما سبق أن رَوَيْنا قريباً فى سبيل الاستدلال لمذهبهم، وأما القرآن فمثلا آية النساء (٤ : ٩٣) الخاصة بجزاء القاتل. هذا حق، ولكن أما كان يجب، رعاية للعدل الذى يحرصون على إدخاله عنصراً فى تصور الله كما نعرف، تأويل الآية وأمثالها وَذَيْنِك الحديثين أيضاً كما فعل أهل السنة ! نعتقد أن هذا كان واجباً، وأنه يكون أقرب للحق إن لم يَكُنْه تماماً : وهذا التأويل يمكن بأن نجعل، مثلا، الخلود فى الآية كناية عن المُكْث الطويل فى النار؛ ويحمل ما جاء فى الحديثين، من تحريم الجنة على قاتل نفسه وعلى غاشٍّ رعيَّته، على أن الجنة تكون مُحرّمة عليهما حتى ينال كلٌّ منهما أوّلا حظَّه من العقاب تكفيراً عما عمل. وبعد هذا، فيما يختص بالحديثين أيضاً، نرى أن الأمر جاء فيهما على الإطلاق من غير هذا التأويل الذى نتقدم به، بياناً لفظاعة هاتين

الجريمتين . نعتقد أن التأويل هكذا ، أو بطريق آخر معقول ، لا بد منه ؛ وبخاصة — كما لاحظ الرازى — أن الآيات الواردة فى الوعد والغفران أكثر عدداً من الأخرى الواردة فى الوعيد والعقاب ، وبخاصة أيضاً أن من آيات النمط الأول ما يدل بصراحة لا لَبْس فيها على أن الحسنات يُذهِبْن السيئات ، كما عرفنا فيما سبق .

وبعد هذا وذاك ، للمسألة ناحية أخرى لها خطرها وأهميَّتُها سبق أن أشرنا إليها . يرى المعتزلة أن الله أخبر فى القرآن بثواب مُرَتَّب على العمل الخير ، وبعقاب مرتّب على العمل الشر ، وأنه لهذا يجب أن يتحقق كل ذلك ، وإلا للزم الكذب فى إخبار الله الذى لا يخبر طبعاً إلا بما يُطابِقُ علمه القديم[1] . ويرى أهل السنة أن هذا الوعد والوعيد ليس إخباراً من الله ، لا بد أن يتحقق ، بل ذلك مجرد وعد ووعيد،له أن يحقّقهما ، كما له أن يرجع عنهما فى الدار الأخرى، أى بعد أن يكونا قد أدّيا المقصود منهما فى هذه الدار الدنيا : من الترغيب فى عمل الخير ، والتخويف من عمل الشر .

حقيقة ، إنه لو اعتبرنا أن ما تكلم عنه القرآن من ثواب وعقاب إخبار من الله عمّا قرّر أزلا،يلزم أن نقول مع المعتزلة بأن هذا كله سيتحقق حتما فى الدار الأخرى، حتى يكون الله صادقاً فيما أخبر به ، ولكن القول بتحقّق كل ما أوعد به قد لا يتفق والعدل ، وبخاصة ما يتصل بمرتكب الكبيرة كما بينا آنفاً . ثم ليس

---

(١) يظهر أن الشيخ محمد عبده المفكر المصرى المعاصر ، أو الأستاذ الإمام كما هو معروف ، ينحاز إلى هذا الرأى ، انظر الإيجى (عقائد) ص ١٧٦ و ١٧٧ إذ صرح بذلك فى حاشيته ، ونقد بشدة تعبير أهل السنة : إن أثاب الله فبفضله ، وإن عاقب فبعدله لأنه لا حق لأحد عليه .

من اللائق فى جانب الله تعالى أن نقول بأن الله وعد وأوعد من باب الإنشاء ، لا الإخبار ، للتَّرْغيب والتَّرْهيب كما يُعبِّر بذلك أهل السنة ، وإلا كان ذلك مُشْعِرًا بشىء من عدم الجِدِّ والدِّقَّة فى التعبير من جانب الله عز وجلّ ، إذًا ، إذًا كان رأى كل من الفريقين فيه جانب غير مقبول ، أفليس الأقرب للحق أن نذهب إلى أن ما جاء فى القرآن من وعد ووعيد ليس إخبارًا عما قرره أزلا ، فيجب أن يتحقق فى الدار الأخرى ، كما أنه ليس إنشاءات قُصِد بها التَّرْغيب والتَّرْهيب ، فهذا ما لا يليق فى جانب الله . إن ما جاء فى القرآن من هذا ليس إلا من باب التشريع فى رأينا . نريد أن نقول إن الله بهذا التشريع بيّن أن من فعل هذا أو ذاك من أعمال الخير يستحق كذا أو كذا من الثواب ، ومن كسب هذا أو ذاك من الشرور يستحق كذا أو كذا من العقاب .

وفى الحق ، أن المشرِّع العادل الذى يريد الخير لمن يشرِّع لهم ، يجب أن يعمل لسيادة تشريعه بتنفيذ ما حدَّد من ثواب وعقاب ؛ ليكون فى الأول دافعاً للخير ، وفى الثانى زاجراً عن الشر ، ولكن الأمر موضوع النزاع هنا ليس كذلك . إن الكلام هنا هو الثواب والعقاب فى الدار الأخرى ، أى فى زمان غير هذا الزمان الذى نعيش فيه ، وحالة غير الحالة التى نحن عليها ، أعنى زمانا وحالة لن يجدى فيهما الثواب بقصد الدفع للخير ، أو العقاب بقصد النهى عن الشر ؛ وذلك لأن الدار الأخرى ليست دار تكليف وعمل ، وإذا كان الأمر كذلك ، فالله باعتباره مُشَرِّعاً سيثيب حتما على عمل الخير لأن أمره أُطيع ، ولأنه وعد بهذا وليس أولى منه بالوفاء ! وسيعاقب على الشر عقاباً يناسبه ، لا بالتخليد فى النار لارتكاب ذنب واحد مهما كان كبيراً ، لأن أمره عُصى ولم يَرْع له العاصى حُرْمَة ، أو يعفو إن شاء لأن الأمر يختص به وحده ، ولأن العفو

عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف بمن هو مع كرمه البالغ عظيم الرحمة ! وكيف وهو يقول ، كما ذكرنا من قبل « ياعبادىَ الذين أَسْرفُوا على أنفُسِهم لا تَقْنَطُوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم » .

ونجد من الخير ، ونحن نتقدم بهذا الرأى ، أن نذكر كلمة للجَلاَل الدَّوَانى شارح العقائد العَضُدِيَّة ، و إن كان فيها طول ، لم يَبْعُد فيها كاتبها فى آخر الأمر من ناحية النتيجة العملية عن هذا الرأى الذى نرى . إنه يقول : « واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخُلْفَ فى الوعيد جائز على الله تعالى ، وممن صرح بذلك الواحدى فى تفسيره الوسيط فى قوله تعالى فى سورة النساء (٤ : ٩٣) : « ومن يَقْتُلْ مؤمناً مُتَعمِّداً فجزاؤه جهنم الآية » حيث قال : والأصل فى هذا أن الله تعالى يجوز أن يُخْلِف الوعيد ، و إن كان لا يجوز أن يُخْلف الوعد . وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام [حَذَفْتُ السند] قال من وعده الله على عمله ثواباً فهو مُنْجِزُه له ، ومن أوعده على عمله عقاباً فهو بالخيار . وعن الأصمعى قال : جاء عمرو بن عُبيد[1] إلى أبى عَمْرو بن العلاء[2] فقال : ياأبا عمرو! أيُخْلِفُ الله وعده ؟ قال : لا ؛ قال أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقاباً أنه يخلف وعيده فيه ! فقال أبو عمرو : من العُجْمة أُتيت يا أبا عثمان ! إن الوعد غير الوعيد . إن العرب لا تَعُدُّ عيباً ولا خُلْفاً أن تَعِدَ شرًّا ثم لا تفعله ، بل ترى ذلك كرماً وفضلاً . و إنما الخُلف أن تعِدَ خيراً ثم لا تفعله . قال فأرنى هذا فى كلام العرب ؛ قال نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

---

(١) هو المعتزلى الزاهد المشهور ، توفى عام ١٤٢ هـ — ٧٥٩ م .

(٢) أحد القراء السبعة واللغويين الكبار بالبصرة ، توفى عام ١٥٤ هـ — ٧٧٠ م .

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى !

والذى ذكره أبو عمرو مذهب الكرام ، ومستحسن عند كل أحد خلف الوعيد . . . ولقد أحسن يحيى بن معاذ فى هذا المعنى حيث قال : الوعد والوعيد حق ؛ فالوعد حق العباد على الله ، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ، ومن أولى بالوفاء من الله ! والوعيد حقه تعالى على العباد ، إذا قال لاتفعلوا كذا فإنى أعذبكم ، ففعلوا ؛ فإن شاء عفا ، وإن شاء أخذ ، لأنه حقه تعالى ، وأولاهما بربنا العفو والكرم ، لأنه عفو غفور[1] » .

وبعد هذا أشار الدوانى إلى الرأى الذى نراه من آيات الوعد والوعيد ، وبخاصة هذه على أنها إنشاءات يجوز أن تتحقق ويجوز ألا تتحقق ، تبعاً لإرادة الله وعدالته ورحمته ، وذلك حتى لا تكون إخباراً فيلزم الكذب فيها إن لم تتحقق فى الدار الأخرى . وهذا حيث يقول[2] : « اللهم إلّا أن تُحْمَلَ آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به ، لا على وقوعه بالفعل . وفى الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث قال : « فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ، أى جزاؤه المستحق هو الخلود . ذلك ما أردنا من الرأى الذى نتقدم به ، من أن هذه الآيات تشريعات ؛ لا إخبارات ولا إنشاءات للترغيب والترهيب .

بهذا الرأى الذى نراه نكون قد حققنا للمعتزلة ما يحرصون عليه من وجوب إثابة المطيع عدلًا ، لأن الله وعد بذلك وَوَعْده الصدق ، ولا أحد أولى منه بالوفاء كما ذكر ذلك بنفسه فى القرآن ! كما نكون قد جعلنا من المحتمل ، بل من الراجح أن يغفر الله لبعض العصاة ، ولا يكون ذلك كذباً فى إخباره ، الأمر الذى يخافه

(١) الإيجى (عقائد) الشرح ص ١٧٦ .

(٢) نفسه .

المعتزلة وغير المعتزلة طبعاً ، كما لا يكون كذلك ترهيباً وترغيباً، على ما يذهب إليه أهل السنة ، وهو ما لا يليق بجانب الله تعالى . وبخاصة ، أن هذا الغفران لبعض العصاة حسب إرادة الله هو من حقه وحده ، مادام هو مشرّعاً لا مخبراً . وبخاصة أيضاً أن عدم تخليد العصاة،على ما يرى بعض المعتزلة أخذاً من ظاهر بعض الآيات، هو أقرب للعدل ، إن لم نقل هو العدل الكامل الواجب نسبته لله تعالى .

وبعد ، بعد ما تقدم من المشاكل التى تعرّضنا لبحثها لدى الفِرَق الهامة من المتكلمين على ضوء القرآن ؛ ومن هذه المشاكل ما كان خاصاً بذات الله ، وما كان خاصاً بصفاته ، وما كان خاصاً بالفعل بين الله والإنسان ، وما خاصاً أخيراً بالإضلال والهداية والوعد والوعيد — نقول بعد هذا ، بقى أن نبين كيف أن القرآن ، بما اشتمل من الآيات التى بحثناها ، دعا وقَبِل تلك المذاهب والآراء الفلسفية التى عرفت عن المتكلمين . ثم بعد ذلك علينا أن نبين أثر القرآن باعتباره عاملًا من العوامل فى تفلسف المسلمين ، وما يجب أن نستخلصه من درس طُرُق الفرق الكلامية فى تفسير القرآن أو تأويله وغاياتها ، وبذلك يتم البحث كله بفضل الله تعالى .

نتيجة وخاتمة

والآن ، بعد هذه الدراسة ، ما هى النتيجة التى نستخلصها منها ؟ لقد سبق لنا فيما تقدم أن أشرنا أثناء البحث إلى بعض ما يستنتج منه ، ولكننا نرى أخيراً ضرورة استخلاص النتيجة العامة لهذه الدراسة .

لقد تبين لنا أولا من الفصل الأول ، الخاص بأن القرآن يدعو بطبيعته إلى التفلسف ، أن القرآن دعا حقاً وما يزال يدعو قارئه إلى التفكير بعقله ، وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى من طريق الذوق والقلب . ها هو ذا بعد ما يشير إليه من آيات الله فى الناس والأرض والسماء وما بينهما ، يُسمعنا هذه العبارات ونحوها :

« إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » ، « لقوم يتذكرون » ، « لقوم يتفكرون » . كما نسمعه يقول : « إن فى ذلك لِذكرى لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد » . أى لمن أصغى لما يلقى إليه ، وأعمل فيه عقله وتفكيره ، فلم يكن حاضراً فقط بجسمه .

وتبين لنا من بحث الآيات التى تعرضت لأمهات المشاكل الفلسفية التى عرفناها عن « المتكلمين » أنها كانت فى مجموعها من وحى القرآن ، لا فرق بين مذهب أهل السنة ، ومذهب المشبِّهة ، ومذهب المعتزلة .

ومن دلائل ذلك ، وهذا ما تبيّناه فيما سبق ، أن بعض الحنابلة — على تقواهم وورعهم — ذهبوا إلى « التشبيه » الذى لا يتفق والعقل ، وذلك بسبب تمسّكهم بحرفية النصوص القرآنية التى تشير إليه .

ومن دلائل ذلك أيضاً ما عرفناه من أن السيدة عائشة أم المؤمنين وزوج الرسول صلى الله عليه وسلم تقول بأن من حدّثك أن رسول الله رأى ربّه فقد كذب ، والقرآن يقول : « لا تُدْرِكه الأبصار » .

ومن هذه الدلائل أيضاً ، أن الإمام الطبرى المفسّر السّنى المعروف يصرح كما عرفنا بأن الذى منعه وأصحابه من القول بإنكار أن الله يُرَى هو أنه جاء فى القرآن قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضِرَةٌ إلى ربّها ناضرة » .

وأخيراً ، لعل من تلك الدلائل كذلك ما ذهب إليه أهل السنة من أن لله أن يُضِلّ من يشاء كما له أن يَهْدِى من يشاء ، وأن له أن يعاقب من يشاء بما يشاء ، حتى المطيع بالعذاب والعاصى بالثواب ، وهذا وذاك مع مخالفته لعدالة الله ، لا لشىء ، إلا لأن بعض الآيات القرآنية قد تشير إلى هذا الرأى .

ذلك فيما نعتقد واضح إلى درجة أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه لولا القرآن ما عرف تاريخ الفكر الإسلامى أكثر هذه المذاهب التى استمدّها أصحابها أو أقاموا الأدلة عليها من القرآن نفسه . وآية هذا أن تفكير الفلاسفة من غير رجال علم « الكلام » ، أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد ، لم ينته إلى نحو مذاهب المتكلمين ؛ لأن هؤلاء الفلاسفة لم يستوحوا القرآن فى تكوين مذاهبهم وبنائها ، وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه .

ومن أجل ذلك، لا يكون من الحق تماماً ما ذهب إليه « تِنِمّانTennemann» من أن جملة عوائق وقفت تقدم المسلمين فى الفلسفة ، وهذه العوائق ترجع إلى كتابهم المقدس الذى يتعارض ونظر العقل الحر[1] .

(١) الوجيز فى تاريخ الفلسفة ، ترجمة فيكور كوزان عن الألمانية ، طبع باريس سنة ١٨٣٩م ص ٣٥٩

لـكن القرآن و إن كان قد دفع أو وجّه المسلمين للتفلسف ، وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية . فإن هناك عوامل أخرى بجانبه كان لها أثرها فيما أثر عن المسلمين من فلسفة ، فما هو إذن أثره بجانب هذه العوامل ؟

حقيقة ، نحن نعرف أن الإنسان حيوان مفـكر بطبيعته ، وأن الإنسان باعتباره إنساناً فيلسوف إلى حد كثير أو قليل ؛ فلا ينبغى إذن أن نلتمس لتفلسف أمة من الأمم ، العرب أو غير العرب ، أسباباً كلها أجنبىّ عنها .

ولـكن من الحق مع هذا ، أنه كان لتفلسف المسلمين عوامل أجنبية عن القرآن العظيم أيضاً ، ونعنى بذلك اتصالهم بالفلسفة اليونانية بطريق اختلاطهم بحملتها من السريانيين وغيرهم أولا ، ثم بنقلها للغة العربية ثانياً .

إذن ، كان مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولا ، ثم ما عرفوه ونقلوه من التّراث الإغريقى ثانياً ، وكلّ من هذين العاملين كان له أثر خاص به .

لقد وجههم القرآن بقوة للتفكير ودفعهم بقوة إلى استعمال العقل ، وكان مصدراً أصيلا لأكثر ما نعرف من مذاهب « المتكلمين » . هذا حق ، ولـكن القرآن كان مع هذا حاجزاً حال دون نوع آخر من التفكير ، التفكير الذى تأثر كثيراً بالعامل الآخر وهو الفلسفة الإغريقية ، حتى إن بعض رجال الدين كفّروا بعض الفلاسفة المسلمين ؛ إذ ذهبوا فى رأيهم — أى رأى هؤلاء البعض من رجال الدين — إلى ما يتعارض مع القرآن ، وهذا ما يجعل من الممكن القول بأن « تِنِمّان » لم يخطئ كل الخطأ فى رأيه الذى ذكرناه آنفا ، إن كان يريد أن القرآن يتعارض ونظر العقل الحر فى رأى بعض رجال الدين ، أو نظر العقل الحر الذى لا يقف عند الحدود التى جاء بها القرآن .

وفضلا عن ذلك ، فإن القرآن ، بما جاء به من حلول هي الحق الذي لا ريب فيه لمشاكل الألوهية والعالم وصلة الإنسان بالله ، كان له أثر آخر إيجابي في فلسفة المسلمين . إنه حقاً جعل هؤلاء الفلاسفة يغيّرون من فلسفة الإغريق كما عرفوها ، وذلك لتتفق والقرآن في هذه المشاكل ، وهذا كما بيّناه في رسالتنا : موقف ابن رشد بين الفلسفة والدين .

وأخيراً بعد ذلك كله ، ما هو الدرس الذي ينبغي أن نفيده من هذه الدراسة للقرآن من الناحية التي تناولناه فيها ؟

نعتقد للاجابة عن هذا السؤال أنه يجب أن نقرر أن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من هذه الناحية الدراسة الكافية ، أو بعبارة أخرى أن « المتكلمين » لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة .

إن القرآن ، كما ذكرنا في مقدمة البحث ، لم ينزله الله على الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذ منه « المتكلمون » آراءهم ومذاهبهم على اختلافها ، وإن كلّفتهم هذه الآراء والمذاهب التعسّف في التأويل أحياناً لكثير من آياته ، بل إنه فضلا عن تقديره للعقائد الدينية وتقديم الأدلة عليها ، يجب أن نعرف كيف نصل بالقرآن إلى معرفة الله المعرفة الحقّة التي يؤمن بها القلب قبل العقل ، أي إلى المعرفة التي لا يصل إليها العقل وحده .

إن الآيات التي تؤدي إلى هذه المعرفة الحقّة كثيرة جداً ، وعلينا أن نفهمها حق الفهم . وهذه المعرفة يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن ، فذلك أولى من تأويل هذه الآية وتلك لتتفق مع مذهب الأشاعرة أو المعتزلة مثلا من « المتكلمين » وليس لهذا أُوحى الله تعالى القرآن لرسوله عليه الصلاة والسلام ؟

مراجع البحث

أولا : المراجع العربية

نصوص

١ — القرآن الكريم .

٢ — صحيح الإمام البخارى ، طبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٢٨٩ هـ ، وطبعة الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٢٠ هـ .

تفسير ودراسات عن القرآن والحديث

٣ — الأمالى فى التفسير والحديث والأدب ، للشريف السيد المرتضى ، طبع الخانجى بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

٤ — تفسير القرآن ، لعلى بن عيسى الرمانى ، جزء واحد من تفسيره الكبير ، مخطوط باريس رقم ٦٥٢٣ .

٥ — تنزيه القرآن عن المطاعن ، للقاضى عبد الجبار ، طبع الرافعى بالقاهرة .

٦ — جامع البيان فى تفسير القرآن ، للإمام محمد بن جرير الطبرى ، طبع بولاق سنة ١٣٢٢ — ١٣٣٠ هـ

٧ — الكشاف للإمام الزمخشرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .

٨ — الانتصاف من صاحب الكشاف ، لأحمد بن محمد بن المنير ، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .

٩ — فتح الرحمن بكشف ما يلبس فى القرآن ، لأبى يحيى زكريا الأنصارى ، مخطوط دار الكتب بباريس رقم ٦٦١ .

١٠ — المختار فى الحديث ، للدكتور محمد عبد الله دراز ، جـ ١ طبع القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

١١ – متشابه القرآن ، لشمس الدين بن اللبان ، مخطوط باريس رقم ٦٤٥ .
١٢ – مفاتيح الغيب ، للإمام فخر الدين الرازى ، طبعة بولاق سنة ١٢٧٨ هـ .
١٣ – ماتقط جامع التأويل ، لأبى مسلم الأصفهانى ، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠ هـ .

فى الفلسفة وعلم الكلام

١٤ – الأربعين (كتاب) فى أصول الدين ، لفخر الدين الرازى ، طبع حيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٣ هـ .
١٥ – الإرشاد ، لإمام الحرمين الجُوَيْنى ، طبعة المستشرق لوسيانى وترجمته إلى الفرنسية ، باريس سنة ١٩٣٨ م .
١٦ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين الرازى ، طبع القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
١٧ – الكشف عن مناهج الأدلة ، لابن رشد الفيلسوف ، طبع ميلير بميونيخ سنة ١٨٥٩ م .
١٨ – التبصير فى الدين ، للإمام أبى إسحاق الإسفرايينى ، طبع القاهرة سنة ١٩٤٠ م .
١٩ – الملل والنحل ، للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، طبعة لندن .
٢٠ – المنقذ من الضلال ، للإمام أبى حامد الغزالى، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م
٢١ – المواقف ، لنصر الدين الإيجى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
٢٢ – بغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ، للإمام تقى الدين ابن تيمية ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٢٣ – بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية ، طبع بولاق سنة ١٣٣١ هـ

٢٤ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، للشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، طبع القاهرة سنة ١٩٤٤ م .
٢٥ — رفع شبهة التشبيه ، لابن الجوزى ، طبع القاهرة .
٢٦ — رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده مع ترجمتها الفرنسية للأستاذين : ب . ميشيل ومصطفى عبد الرازق ، طبع باريس سنة ١٩٢٥ م
٢٧ — قوت القلوب ، لأبى طالب المكى ، طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .
٢٨ — مقاصد الطالبين ، لسعد الدين التفتازانى ، طبعة الآستانة .
٢٩ — مقالات الإسلاميين ، للإمام أبى الحسن الأشعرى ، طبعة الآستانة سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٠ م .

فى السيرة والتاريخ والتراجم

٣٠ — الإصابة فى تمييز الصحابة ، للإمام ابن حجر العسقلانى ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
٣١ — تهذيب تاريخ ابن عساكر ، لعبد القادر الدمشقى بن بدران ، طبع دمشق سنة ١٣٤٩ هـ .
٣٢ — سيرة النبى صلى الله عليه وسلم ، للإمام أبى محمد عبد الملك بن هشام ، طبع القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .
٣٣ — كتاب الطبقات الكبير ، للإمام بن سعد ، طبع ليدن سنة ١٩٢٥ م .
٣٤ — ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، للإمام الذهبى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

كتب مختلفة

٣٥ — التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، طبع الآستانة سنة ١٩٢٦ م .
٣٦ — الخطط المقريزية ، القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ هـ .
٣٧ — فضل علم السلف على الخلف ، لابن رجب الحنبلي ، طبع القاهرة .
٣٨ — مفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده ، طبع حيدر آباد .
٣٩ — مقدمة ابن خلدون ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

ثانياً — المراجع الأجنبية

1. Blachère (Régis) : *Introduction au Coran*. Ed. Maisonneuve, Paris 1947.
2. Goldziher : *Le dogme et la loi de l'Islam*, Traduction française par E. Arin, Ed. Geuthner, Paris 1920. Traduction Arabe par Mohammad Moussa et d'autres. Le Caire 1945.
3. Goldziher : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920.
4. Massignon (Louis) : *Cours inédits professés à l'Ecole des Hautes Etudes*, Paris, années 1945-1946 et 1946-1947.
5. Mehren (M.A.F.) *Exposé de la Réforme de l'Islamisme commencée au* III. *siècle de l'hégire par Abou-l-Hazan Ali el-Ash-ari et continuée par son école*.
6. Nyberg (H.S.) : *Encyclopédie de l'Islam. Art. al-Mu'tazila*.
7. Strothmann (R.) : *Encyclopédie de l'Islam. Art. Tasbih*.
8. Tennemann (Guillaume, Théophile) : *Manuel de l'histoire de la Philosophie*. Traduit de l'Allemand par v. Cousin, Paris 1839.

فهرس الموضوعات

صفحة

فهرس تفصيلي لمسائل كل فصل وبحوثه

الفصل الأول

القرآن والفلسفة والمجتمع الذى يدعو اليه

الفصل الثانى

طبيعة القرآن تدعو للتفلسف

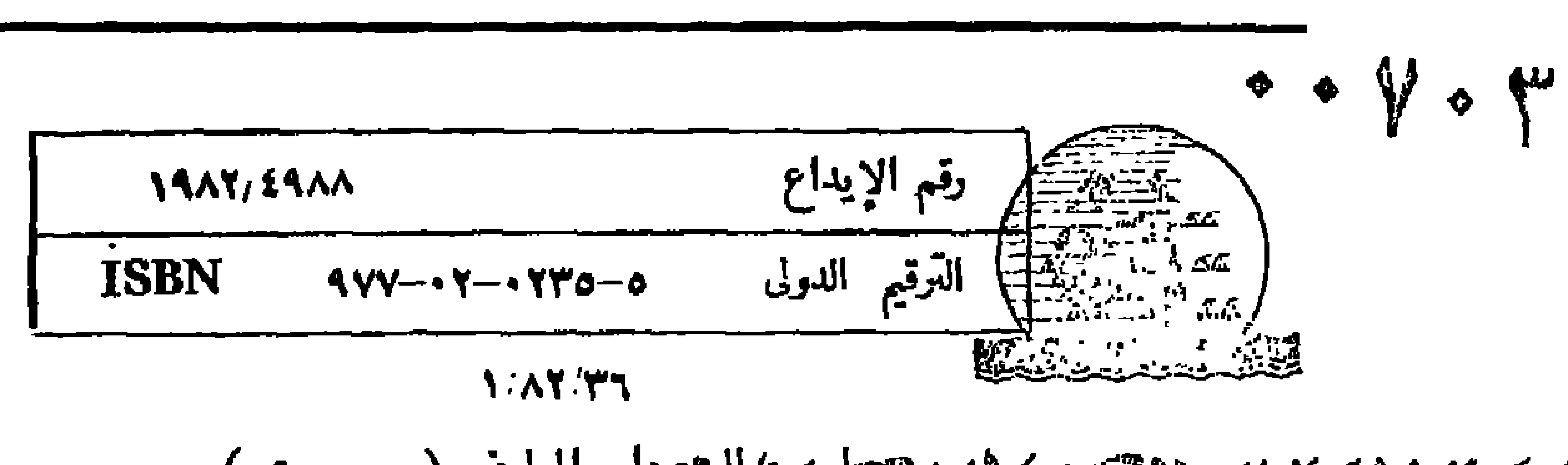
الفصل الثالث

ذات الله وصفاته

الفصل الرابع

العدالة الإلـهية

نتيجة وخاتمة



رقم الإيداع	١٩٨٢/٤٩٨٨
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-٠٢٣٥-٥ ISBN

١/٨٢/٣٦

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)

هذا الكتاب

كان المسلمون فى صدر الإسلام يتحرجون من البحث فى الأمور التى اختلفت فيها الأمم من قبلهم . ولكنهم حين اتسعت دولة الإسلام . ودخلت فيها عناصر لها تاريخ عريق فى الحضارة والفلسفة لم يجدوا بدًا من دراستها والنظر فيها .

وهذا الكتاب يقدم القرآن الذى كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى البحث والتفلسف . ويبين ما اشتمل عليه هذا الكتاب الكريم من فلسفة سواء ما يتعلق منها بالإنسان أو ما يتعلق بالله وصلته جل وعلا بالإنسان ..

إن هذه الدراسة تعرض لكثير من المسائل المحيرة وتجيب المسلم على كثير من المشكلات التى تؤكد له عظمة القرآن كتاب العقيدة الحقة . والشريعة الصالحة لكل زمان ومكان . والأخلاق التى لا يقوم مجتمع سليم إلا بها

ص
١٦٠